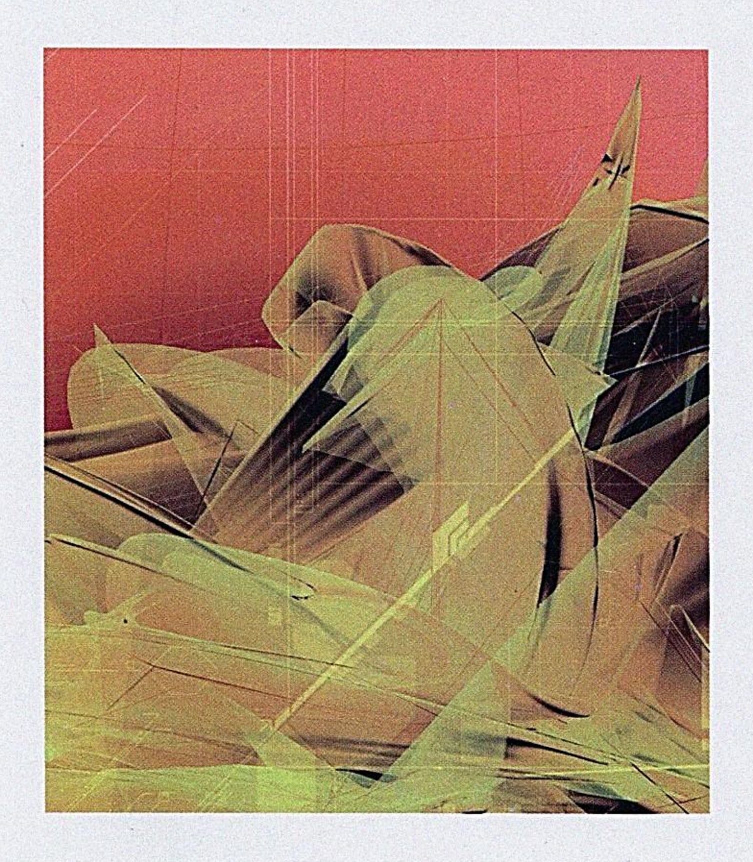
كلود ليفي شتراوس

الفكر البرّي

ترجمة وتعليق
نظير جاهل





الفكر البري

الطبعة الثالثة

1428 هـ ـ 2007 م

مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت ـ الحمرا ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام ـ ص.ب. 113/6311

تلفون 791123 (01) ـ تلفاكس 791124 (01) بيروت ـ لبنان

بريد الكتروني majdpub@terra.net.lb

ISBN 978-9953-463-56-8

كلود ليفي شتراوس

الفكر البري

ترجمة وتعليق

د. نظير جاهل



هذا الكتاب ترجمة:

La Pensée sauvage

Par

Claude LEVI-STRAUSS

كلمة المترجم

﴿ إن هي الا أسماء سمّيتموها أنتم وآباؤكم ﴾
- قرآن كريم -

I

في هذا الكتاب يريد كلود ليفي ستراوس أن يدهش . فهنا يبدو مدار المعارف البشرية وقد انغلق على نفسه بالتقاء السحر والعلم في لغة المعلوماتية الحديثة ثم في كتابة ستراوس نفسها التي تبدو مرآةً لهذا الالتقاء الغريب فتمتزج الأشياء وتتطابق وتدور الرموز والكلمات في ابراج تحكي عن اتحاد « البدائي » « بالمعاصر » والانسان بالكون والذهن في المادة . . . فيطرد الزمان وتتحول الاساطير والطقوس الى فضاء من التصنيفات المنطقية . ثم أن تقسيمات العلوم تنهار شيئاً فشيئاً لتبدو الاتنولوجيا وكأنما تجمع خبرات المجتمعات النيولتية واكتشافات المجتمعات الحديثة ، منجذبة إلى علوم الانسان والفيزياء موحدة اياها في لغة اللغات : المنطق .

من هنا تبدو كتابة ستراوس ذات أبعاد خاصة فهي لا تسعى إلى اقناع متدرج بقدر ما تعتمد على تولد القناعات بانجذاب الذهن إلى عالم النص ولغته .

غير أن هذا « الانجذاب الجميل » حين يتم ويحضر الذهن أمام ذاته يجد نفسه وقد خدع : فعندما تتحول جميع الأشياء إلى روابط منطقية يتحول المنطق إلى لا شيء أو الى تحولات منفكة عن الكائنات التي تتحول :

يختزل ستراوس علم « البدائيين » الاحساسي وخُبرهم(*) الى الأسطورة والسحر(**) ثم يختزل الأسطورة الى روابط الذهن روابط دونما وجودات تترابط ،

(*) الخُبر (بالضم) هو معرفة يتوصل اليها بطريق التجربة والتفتيش . (ورد في كتاب الاسفار لصدر الدين الشيرازي ج 7 ، ص519 .

(**) ونحن لا نقول أن الأسطورة لا تعبر مطلقاً عن الخُبر الا أنها ليست صورة مطابقة عنه لا تلحقها الغواشي أو التبدلات .

فتستوي الأشياء وتبدو حياة البدائيين مرآة مصقولة لا تحكي عن نفسهـا بل عن ذات الغرب وعلمه . الا أن الخدعة وقد تكون انخداعاً ـ لا تغيّب الاشياء فقط بل انها تغيّب الحاضر منها وتستحضر الغائب انها « سحر»، لذلك لا يلتقط ستراوس علـم البدائيين وخبرهم الا حين يتحول إلى سحر ويدخل منطقهم في أطر « الأسماء » الفارغة التي تجمد حركة الكون . فلنصغِ اذن إلىَ « البدائيين » وراء الخطاب الانتروبولوجي ، فندرك حديث فطرتهم وهو مكمن عظمتهم ولنرَ مرايا سحرهـم وكيف يدور أمرهـم متجاذبين بين توحيد الموجودات وفراغ « الأسماء » .

يتلاشى « العلم الاحساسي » المبدع في سحر « الأسماء » الفارغة ؛ ذلك العلم الاحساسي أو « الذوق » الفطري الذي يستطيع أن يعـاين توحـد الكائنـات(*) دونما التغاضي عن كثرتها وأن يلتقط علاقاتها معيّناً تمايزها دون أن يغفل تشخصها فينفذ من نسبها إلى أصالتها فتظهر طرية شفافة مليئة بالرموز ثم يعبر من ماهياتها وأسمائها إلى حركاتها فيرى وحدتها ومراتبها واشتدادها وضعفها .

يصبح الوجود رموزاً حين تصبح اللغة اشارات .

وفجأة يتلاشى الرمز في « الاسم » الفارغ . تنقطع سلاسل التصنيف التراتبي ويتولد منطقاً يحجبها : تتجمع الكائنات وكأنها منجذبـة إلى فراغـات الذهـن فيولـد الطوطم وكأنه كل ذهني يتحقق قسراً في الوجود(**) فتبدو الكائنات وكأنما لا تلتئم الا كأجزاء من كل . هذه الكليات الاسمية الناشئـة هي الطـوطمات (***) . انهـا تنـذر بصنمية العالـم وتجمد سيلان الموجودات . حينها ينفصـم المقـدس واللامقدس، الشهادة والغيب الظاهر والباطن حيث تصبح لغة شعوذة تردد أسماءً لا معاني لها(****) لا تحكي

(*) يبدع ستراوس في التقاط هذا الاتحاد واستخراج دقائقه من نصوص الرحالة ولكنه لا يستخدمه واقعياً في صياغة نظريته وهذا ما نحاول أن نُبينه .

(**) فها أنّا نتبنّى مقولة الطوطم من جديد وهي التي ينتقدها ستراوس بعنف ولكننا نتبنّاها بوصفها دلالة على غياب الأشياء في « الاسم » وظهور الكلي الذهني وكأنه في الواقع في حين يرفضها ستراوس شكلاً فيقع في لعبة حضور الكليات في الخارج (خارج الذهن) !

(***) على الرغم من أن ستراوس يكتشف أن الاسماء تفقد دلالتها حين تدخل في لغة باطنية منفكة عن الظاهر فانه لا يستفيد من هذا الأمر لتحليل المنطق « البدائي » بل انه يكتفي بتفسير لغوي بحت .

(****) كان بالامكان استخدام « أزلام » أو « أنصاب » بدل طوطم الا أننا حافظنا على هذا اللفظ الشائع والازلام : يشمل وسيلة من ثلاث أخشاب كتب عليها افعل / لا تفعل / أو لا شيء يسحبها المرء قبل أن يقرر والأنصاب هي الحجارة حيث كانت تذبح القرابين. . . والمعنى الستراوسي الموسع للطوطم قد تدل هذه الظواهر على نوع =

إلا عن انغلاق البشر ، ثم ينفك الكثير عن الواحد والأنواع عن المتنوع والعلاقة عن المتعلق . فهل يعود ذلك إلى أصل الأشياء وهل أن التبادل لا بد له من هذا التفسخ والانهيار ليصبح سنة أصلية في الذهن كما يراها ستراوس . . . هل تنشأ العلاقات بين البشر من انغلاق القبائل والطوائف ؟

وكيف يرى ستراوس في روابط الاساطير حين تؤخذ دون عناصرها صوراً لعلاقات الأشياء والبشر في حين أن الموجودات لا تتعلق الا بنفس وجودها وان الاختلاف كي يؤول إلى التعارف والتخاطب لا بد أن يكون درجة من توحد الكائنات الذي به تتنوع الأشياء وتتشخص الأنواع . . وتتكامل ؟

إن ستراوس لا يدرك لحظة انهيار الخبر في السحر والحياة في فراغ الأصنام أو « الأسماء »، فيرى في انتهاء المنطق الاحساسي في الجزء والكل (عندما يتناول مثلاً المعامل الطوطمي في الفصل الخامس) اكتشافاً يأخذ على أسلافه ـ وخاصة « كونت » ـ العجز عن بلوغه . . .

*

ينتهي فكر الغرب في لقائه المتعثر مع فكر « البدائيين » حيث يبدأ الاسلام رؤيته . ففيما يرى الأول في تجزئة الكائنات وتحولها إلى أسماء فارغة عقل اللغة ومكان توحد الكون والانسان يحض الثاني البشر على السفر من « الأسماء » والعبور الى باطن الموجودات ليكتمل الخُبر بالمشاهدة وتظهر علاقات الكائنات ويكشف توحدها عن تألقها المستقل .

*

فالعلم الاحساسي لا يكتمل في رموز المعلوماتية الحديثة بل برموز القرآن(*) . وهذا ما أود أن أبيّنه(*) . والخلاف ههنا مع ستراوس ليس حول أحقية الانتماء الى

= من « المنطق الطوطمي » . انظر الميزان في تفسير القرآن السيد الطباطبائي تفسير الآية 90 من سورة المائدة : ﴿ يا أيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والأنصاب والازلام رجسٌ من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلّكم تفلحون ﴾ .

(*) ولا يمنع أن تكون المعلوماتية مفيدة في هذا اللقاء متى تناسبت أحكامها معه فتلك الرموز ليست الا أماكن أو اشارات الى الموجود فيما الرموز القرآنية تكشف مراتب الوجود وتلحظ وجودات الأشياء المتعددة فللفظ هنا معنيين ولا يتقابلان .

(*) غير أن هذه الكلمة هي جزء من دراسة مفصلة لم تنشر بعد فلذلك يظل العرض هنا أقرب إلى التلميح والاشارة .

الأصل بل حول الاصول نفسها، فنحن لا نحتاج للذهاب إلى « البدائيين » ولا ندعي أننا طوطم العالم الكلي .

فالبدائيون هم بدو في لغتنا يضجون في تاريخنا الذي لم يبدأ بتدميرهم وبترهم عن فطرتهم ، ان هجراتهم هي أهم أحداث تاريخنا(*) ، انهم الداخل والمتقابل في الذاكرة وليسوا « الغرباء » انهم أهل الأنبياء ومحاورو القرآن وأعداء الاسلام وحاملو رايته ، انهم سلالات السلاطين حكام العصر ،ودُمى الغرب وأجداد الفقهـاء . . . فكيف نراهم في البعيد دونما نتحسر على حالهم بعدما ذبحوا وأُبيدوا وكادت حضارتهم تصبح في « سيرك » أميركا ـ تلك الواحة « البرية » التي يكتشف فيها ستراوس مثيلاً لثقافتهم ـ أو في مختبر عالم السلالات ، كيف لا نتحسر ولا نهتم بتجاربهم بين الشرك والتوحيد بين الوثنية والفطرة . . . ونحن بين شفير السقوط في « سيرك » أميركي جديد وحلم تجدد البدايات . . .

II

والغرب بعد أن دمر « البدائيين » لا يبرزهم الا كمرآة تظهره وحيداً متفرداً ، وفي هذه الثنائية الخادعة يَغيب ما تبقى من حضارات فهي إما أن تشبه الذات فيكره الرحالة الباحث فيها أصله الأوروبي ويسقط عليها عقده ، واما أن تشبه الصورة فتتحول حينها اليها . . . ويرتاح .

وبين الذات والصورة ، بين المعلوماتية والسحر ، ينغلق في نظر ستراوس مدار المعارف البشرية . لتصبح كافة الحضارات « نيوليتية » أي اقرب إلى « البدائيين » . . . الا الاسلام.الاسلام هذه « المغالطة التاريخية » التي لا يتحملها كلود ليفي ستراوس :

« ما كان اليه مصير الغرب اليوم لو نجحت محاولة التوحيد بين العالم المتوسطي والهند . . ، وترسخت ؟ فهل كان للمسيحية أو الاسلام وجود ؟ »

« وما كان يؤ رقني خاصة هو حضور الاسلام . . . (**).

أما نحن فعلى الرغم من اختلاف الرؤ ية لن ننسى أن ستراوس أتاح لنا فرص التعلم والحوار ولكن هل يسمح له هذا « الارق » بالحوار :

(*) وهذه الهجرات ليست وقوعهم في شرك حضارة الدولة القهرية كما يدعي البعض ولذلك بحث في مقام آخر .

(**) كلود ليفي ستراوس ، « المدارات الحزينة ».18 - 10 ,« Trites tropiques» ، ص 357 .

1954 : في القطار بين كاشمير وروالبندي يواجه استاذ علم الانسان والسلالات « مأزقاً طفيفاً » : كانت امرأة مسلمة متربعة على فراشها وراء برقعها في مقطورة ضيقة تدير له ظهرها بعناد وتتحاشاه باستمرار . . . ولم يتحمل عالِمُنا الفرنسي الذي عكف على دراسة طقوس القبائل وعادات الشعوب « الغريبة »«Exotiques» هذا المشهد ، ولم يخرج من « مأزقه » الا بعد أن غيرّ مقطورته ![*] .

« مأزق طفيف » يكشف مأزق ستراوس العميق :

« ما كان يؤرقني خاصة هو وجود الاسلام . . . » .

« أي خطأ فادح كنت سأرتكبه من جرّاء هؤلاء المسلمين الذين يدعون أنهم مسيحيون وغربيون ويجعلون من شرقهم حدوداً بين العالمين ! ان العالمين أشدُّ قرباً الواحد منهما إلى الآخر منه الى مغالطتهم التاريخية » .

الاسلام « مغالطة تاريخية » !

فلو أن حضارة الاغريق اتحدت بحضارة الهند لما كان الاسلام ظهر . هذا الاسلام الذي يهدد أوروبا قريباً منها شبيهاً لها ومختلفاً عنها في آن . . . فيما « البدائيون » أو ما تبقى منهم هم المختلف الجميل .

هكذا يريد ستراوس ان يحقق في الذهن لقاءً لم يتحقق متعثراً في التاريخ مرتين :
لقاء الاسكندر بوثنية الهند .
ولقاء أوروبا الحديثة بقبائل أميركا الهندية .
لقاء ذهني غريب :

فبعد افناء البشر يرث الغرب منطقهم . . . وفي المعلوماتية الحديثة يلتقي العلم السحر العتيق فيظهر الدين طارئاً في مدار الحضارات واختلالاً في تاريخ البشر . . . لتظهر قدرة أميركا على « التوحيد » : فهي تضع الهندي في السيرك وتستخدم فكره الرمزي في الدماغ الالكتروني :

انه لقاء ثقافي فريد !

الا أن هذا لا يهم : ويقولها ستراوس هذه المرة في « الانتروبولوجيا البنيوية »

(*) المرجع نفسه ، ص355 .
(**) المرجع نفسه ، ص357 .

وبجرأة ، ان الانتروبولوجيا وليدة عصر من العنف عصر الاستعمار . . .

وكأنما هذا العصر قد انتهى !

وحين بحثت في « المدارات الحزينة » عن امكانية للحوار خارج هذا « اللقاء السعيد » بين الحضارات : وجدت أن ستراوس يرى المعبد البوذي وكأنه يشبه بعطره واصنامه بيوت البغاء فيرتاح وفي المسيحية مصيبة أوروبا التي قربتها من المصيبة الكبرى: الاسلام . ووجدت آراء في كل الأديان ولكنني لم أجد في اليهودية رأياً ظاهراً . . .

III

ذكر في السّير ان رسول الله صلىّ الله عليه وآله عندما كان يتلو القرآن ليلاً كان أبو سفيان وصحبه يأتون خلسة يسترقون السمع فيستعذبون . فكيف يتجاوب القوم مع لغة الوحي على الرغم من عدائهم لو لم تطل ذاتهم وتهز أعماقهم . . . ثم انهم أحجموا وقالوا كما قال قوم من قبلهم ان هذا سحر مبين وقال الله سبحانه تعالىٰ في كتابه : ﴿ أفسحر هذا أم أنتم لا تبصرون ﴾ فلماذا يسفه القوم الكلام فيردونه الى السحر وهم يعرفون السحر ولا يرفضونه لو لم يكن في البيان ما يسفه السحر ويمس الاحاسيس والفطرة ؟ وماذا يبصر البدو عبر الكلام الا رموز الكون التي تنبض في خُبرهم وأحاسيسهم ؟ !

لم يقتحم التوحيد عالم البدو قسراً ولا تجدي مماثلته بالعنف الغربي نفعاً ،

لم يرَ الاسلام في البدو آخراً يدرس أو ذاتاً تعبد ، ولم يتولد في التاريخ الا حين خاض البدو صراعاً مع الذات فاستجابوا لخبرهم الفطري وتكاملوا بلغة الوحي : وما أخذه القرآن عليهم هو وقوعهم في الاسماء ﴿ إن هي الا أسماء سميّتموها أنتم وآباؤكم ﴾(*) . وتخليهم عن « علمهم الاحساسي » واكتشاف وحدة الكون وتوحدهم بفطرهم الذي يقودهم الى الايمان بوحدانية الخالق عزّ وجلّ .

وألم يكن اصطفاف الأوثان على الكعبة يرسم الكون كأجزاء في كلٍ اسمي تحجب ظلمته نور الوجود الحق . فالجاهلية ليست انعدام الفكر بل انعكاس الذهن على ذاته والانفصال عن مسار الكون . . . انفصال طارىء على المجتمعات الغابرة

(*) سورة النجم ، 23 .

وأيضاً : ﴿ ما تعبدون من دونه إلا أسماء سمّيتموها أنتم وآباؤكم ﴾ يوسف / 40 .

وجمود لا يلغي أحاسيسها وقابليتها للتواصل مع فطرتها .

ومن سُبل الاسلام السفر عبر لغة نحو وحدانية الله واتحاد الانسان والكون :

فالكون آيات واللغة رموزها . لغة متعالية لا تنبسط في الذهن كماهيات فارغة تُجزىء الأشياء وتغلق البشر ، تلحظ أدق تفاصيل الحياة وتضبط الحدثي دونما أن تجمد حركة الأشياء وتجوهرها. انها لا تطرد الزمن ولا تسيطر عليه ـ وما معنى أن تطرد المجتمعات آثار الزمان فتتوازن أو تسيطر عليها وتستخدمها في دينامية التاريخ ؟ . . . انه كلام لستراوس لا يعني لنا شيئاً ـ

لقد دمر القرآن باعجاز اللغة وتكثيف الرمز سحر « الأسماء » الفارغة ودخل قلوب « البدائيين » . وحرك فطرتهم وأعطى لخبرهم أبعاداً كونية .

وفي منطق العرفان اعاد المسلمون الكليات الى مسار منطق التوحيد (*) فعبّروا بلغة تدمج الرمز والعلم عن توحد الذهن والانسان بالكون في وحدة متراتبة حيّة ، لا تختصرها هذه البنية الذهنية الفقيرة التي تتلاشى « البنيوية » في فراغها :

فهنا « تبدو النفس بالقياس الى مدركاتها الحسية والخيالية أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل » .

ويصبح منطق الكليات لحظة في المشاهدة : « فكذا يحتمل المثال النوري والصورة العقلية عند النفس وبالقياس الى ادراكاتها ، الكلية والابهام والعموم والاشتراك وغيرها من الصفات التي هي من نتائج ضعف الوجود ووهن المعقولية »(**) .

هذه الرؤ ية العرفانية التي تجعل الانسان أرفع المخلوقات درجة من حيث قدرته على الابداع تصوره أيضاً متوحداً مع الكون ، فكما أن الكائنات موحدة في سلاسل متراتبة بحسب شدتها وضعفها فان النفس موحدة مع الكون لأنها تبدع ادراكاتها وتتصل بأشد الموجودات وجوداً فيتوحد « العقل بالمعقول » (***) « والحس » « بالمحسوس » .

(*) هذه النقطة التي نفصلها في الدراسة المذكورة تشير الى العلاقة بين الجزء والكل والواحد والكثير كما رآها العرفانيون .

(**) صدر الدين الشيرازي ، الاسفار ، ج 2 ص 287 - 289 .

(***) علينا هنا أن نشير الى أهمية قول ستراوس بهذا الاتحاد بعد هيغل على الرغم من المغالطات التي يقع فيها والتعسفات التي حاولنا توضيحها ـ أما بالنسبة لرأي هيغل فان مقارنته بالفكر العرفاني تتطلب بحثاً آخراً ومقاماً آخراً .

ولكن كيف يتم هذا الاتحاد ؟ ان الإجابة العرفانية الوجـودية لا شك مفاجئـة وتقلب جميع المفاهيم : « فالذات العـارية الجاهلـة العـامية . . . كيف تدرك صورة علمية والعين العميا كيف تبصر وترى « فمن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » وإن ادركتها بما استنارت به من صورة عقلية فكانت **الصورة عاقلة** بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلا حاجة الى صورة أخرى وإلا لكان الكلام عائداً ويلزم تضاعف الصور الى غير النهاية **فكان المعقول والعاقـل شيئـاً واحـداً بلا اختـلاف** » . . . « والمحسـوس محسوس بالفعل وإن قطع النظر عما سواه » (*) ، ففي الباطن وحين تصل الكائنات الى أعلى مراتب وجودها تنبض بالاحاسيس والادراكات . . . .

ومن أين تكون هذه النظرة اسقاطاً للثقافة على الطبيعة فتدخل في تفسير ستراوس الذي يلخص الدين بهذا الاسقاط :

فالكائنات هنا لا « تتأنسـن » ولا « يطبّـع » الانسـان كما في مفهـوم سـتـراوس للسحر : لأن الوجود يبدو دفقاً او سيّلاناً متصاعداً متراتباً متكثراً متوحداً في آن وهو لا يتحدّد بثنائية أصلية ليتوحد بالاسقاط .

وهيهات أن يكون هذا التوحد في العلم ضرباً من حلول الاشياء في الذهن أو الذهن في الاشياء : « فاذا ثبت وتحقق أن قيام (تلك) الصور الادراكية بالنفس بل بنحو آخر غيره (وهو أن النفس بالقياس الى مدركاتها الخيالية والحسية أشبه **بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل** . . .) لم يلزم محذور أصلاً ولا حاجة الى القول بأن ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها ، وهذا في المحسوسات ظاهرية كانت أم باطنية » .

كلام « ماورائي » نعم ، فكل المعاني « وراء » الألفاظ وما يهم هو أن لا تنفصل عنها . أما وراء الوجود فليس هناك شيء على الاطلاق فلا شأن لهذه النظرة بما ورائيات الفلسفة الغربية الهرمة التي تجمد عندها علم الانسان ولم تستطـع الانتروبولـوجيا أن تضيف اليها الا بعض التوابل « الغريبة » Exotiques .

لحظة مضيئة من لحظات الفكر هي تلك التي يعبر عنها سـتـراوس في « الفـكر البرّي » ، فهي تكشف جذور الأرق الذي لا يفارق الحداثة المحلية .

فهنا في مرآة الطوائف والقبائل والدعوة الى انغلاق البشر ينتقد الاسلام ويصبح

(*) الاسفار ، ج 4 ص 319 .

مماثلاً للغرب ، فبين انفتاح الاسلام وانغلاق القبائل والطوائف يختار الفكر الحديث « البدائية » « الأصيلة » والتنابذ « المتوازن » ، ثم انه يرى الخلاص في الأفق الغربي فيرى الاسلام « طوائف » فينحاز الى الديمقراطية هذا « الطلسم » الجديد . . . أما فكر الغرب طوطم العالم الكلي فلم يزل يبحث عن التوحد مع « الآخر » بعد أن جعله آخراً ليخفي العدم الذي يفكك الذات . . . .

فللعبة « الأسماء » مراياها وللعودة الى النفس لا بد من تحطيم الصنم !

تصدير

هذا الكتاب يشكل كلاً متكاملاً ، بيد أن الاشكالات التي يتناولها وثيقة الصلة بتلك التي سبق أن عالجها معالجة سريعة في بحث سابق بعنوان « الطوطمية اليوم »(Le Totémisme Aujourd'hui, P.U.F., Paris 1962) ودونما أن نطلب من القارىء أن يرجع اليه لا بد من تنبيهه الى الرابط بين المؤلفين : إذ لا يخلو الأول من أن يكون مقدمة تاريخية ونقدية للثاني . لذلك فقد عفينا أنفسنا من العَود هنا الى مقولات أو تحديدات أو أحداث مضت الاشارة اليها أو تم تحليل مضامينها .

إلا أن على القارىء أن يعي ، قبل أن يتصدى لهذا المؤلف ما ننتظر منه : وهو أن يتثبت من استنتاجنا السلبي حول الطوطمية ، ذلك اننا بعد ان بيّنا العلة الكامنة وراء اوهام . علماء الاتنولوجيا الاقدمين شرعنا باكتشاف الجهة الأخرى من الطوطمية او ما يقابلها .

ولا يستدل ظنّاً من افتتاح هذا الكتاب باسم موريس ميرلو بونتي Maurice Merleau- Ponty واختتامه بنقد مؤلف لسارتر اننا أردنا المقابلة بين الرجلين . إذ يعلم من عاشرنا هذه السنين الأخيرة ميرلو ـ بونتي وأنا انه من الطبيعي أن أقدم له هذا الكتاب حيث أعرض بحرية بعض الموضوعات التي درستها في Collége de France فلو ما زال على قيد الحياة لكان هذا الكتاب تعبيراً عن حوار بدأ عام 1930 عندما التقينا بحضور سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir خلال دورة اعدادية لـ Agrégation . وبما أن الموت قد غيّبه عنّا ، فإني أهدي اليه هذا الكتاب عربون وفاء ومحبة .

وإذا ما بدا لي ضرورياً أن أشدد على نقاط اختلافي مع سارتر وهي تتعلق بالأصول الفلسفية التي تؤسس الانتروبولوجيا فإني لم أعقد العزم على الخوض في هذا المجال إلا بعد قراءات عديدة لمؤلف خصصنا له المستمعون في Ecole

Pratique وأنا مجالس عديدة خلال العام1960-1961 . وعسى أن لا يرى سارتر في هذا الجدل والحوار الذي توّج كل هذه الجهود الا مواضع التقدير والاحترام .

وإني أوجه هنا شكري العميق لزميلي السيدJaques Bertin مدير الدراسات في Ecole Pratique.. الـذي ساهـم باعـداد بعض اللوحـات البيانية في مختبـره . والسيدينM.M. Chiva وJ. Pouillon الذين ساهما بتسجيلهما محاضراتي بتذكيري ببعض الأفكار المرتجلة ، والسيدةEdna Lemay التي أمّنـت الطباعـة . الآنسـة Nicole Belmont التي ساعدتني في جمع الوثائق وثبت المراجع ، وزوجتي التي أعانتني على إعادة قراءة النص وتصحيح النسخ .

ليس لأحد في العالم أن يسبر المسائل من جميع جوانبها كما للمتوحشين والفلاحين وأهل الأمصار ؛ فهم اذا ما انتقلوا من الفكر الى الفعل ترى الأشياء وقد اكتملت .

بلزاك

الفصل الأول

العلم الاحساسي أو الخُبر(*)

لقد استفاض البعض بالاستشهاد او التندّر بتلك اللغات حيث تغيب المفردات التي تعبر عن مفاهيم على نحو «شجرة» أو «حيوان» على الرغم من احتوائها جميع الكلمات اللازمة لجرد الأنواع والأصناف وتفصيلها. إلا أن الذين لجأوا الى هذه الحالات ليسندوا بها قولهم بقصور « البدائيين » عن التفكّر بالمجرّدات ، أسقطوا أمثلة أخرى تبين أن وفرة الكلمات المجردة ليست حكراً على لغات الشعوب المتحضرة . فإننا نجد أن لغة « الشينوك »«Chinook» ـ لغة شمال ـ غرب أميركا الشمالية ـ تستخدم كلمات مجردة للدلالة على العديد من خصائص الكائنات والأشياء وأوصافها . « وهذه الطريقة يقول « بواس »«Boas» تتردد في هذه اللغة أكثر مما تتردد في أية لغة أخرى أعرفها فالجملة : « الرجل الشرير قتل الولد المسكين » تصبح في « الشينوك » : « شر الرجل قتل مسكنة الولد » . والقول بأن امرأة تستخدم سلة صغيرة جداً يصبح : تضع المرأة جذور « عشبة القوى » في صُغْرِ سلة مطعّمة بالصدف .

وتزودنا قواعد النحو والبيان في جميع اللغات بالوسائل الكفيلة بسد الحاجة الى المفردات . فالاحتجاج الآنف الذكر لا يخلو من إدعاء مغرض ، ذلك أن هناك من أورد أيضاً حالات معاكسة حيث تغلب المفردات الشديدة العمومية على التسميات الخصوصية . مؤكداً بدوره قصور المتوحشين وبلادة ذهنهم .

« لا يمتلك الهندي أسماء إلا لأنواع الحيوانات الضارة أو النافعة وهو يصنف الأنواع الأخرى دونما تعيين أو تبويب على نحو طير . أعشاب رديئة . . »(Krause . p. 104)

ويذهب مراقب آخر أقرب عهداً من كروس الى الاعتقاد بأن « المحلي » لا يسمي أو يدرك إلا ما يمس حاجاته : « لم أزل أذكر أصدقائي من « جزر المركيز »

(*) راجع كلمة المترجم .

وهم يواجهون بضحكاتهم الصاخبة اهتمام عالم النباتات ، المساهم في حملتنا عام 1921 ، « بالأعشاب الرديئة »[التي لا اسم لها :« لا فائدة منها »] وكذلك اصراره على البحث عن أسمائها ـ وهم لا يرون في هذا الاهتمام إلا مجرد حماقة ـ (. . .) . (Handy et Pukui p. 119 n. 21)

أما « هاندي » فيقارن هذه اللامبالاة بعدم اكتراث العالم المعاصر بالظواهر التي لا تدخل مباشرة في ميدانه ،وحين تشدد مساعدته ، وهي من السكان الأصليين ، على أن الأشياء من حيوان أو نبات أو جماد لا تسمى في جزر هاواي Hawaii (أو تشخّص) ـ الا متى كانت مستخدمَة فعلاً ؛ لا تنسى أن تضيف : « من هذه الناحية أو تلك » . ثم انها تدقق في القول : « ولئن ظلت أنواع لا متناهية من الكائنات الحية في البحار والغابات أو من الامارات والظواهر الجوية والبرّية دون أسماء » فلكونها لا تعتبر « نافعة . . . أو قابلة للاستعمال » .

ولنلحظ منذ الآن أن التعبيرين مستعمل ونافع لا يتعادلان، اذ يقع الأول في حقل الممارسة فيما يقع الثاني في الحقل النظري . وقد يثبت ما تبقى من النص هذا الرأي بارزاً الجانب الثاني حاجباً الأول : « كانت الحياة تلك التجربة التي تحمل دلالة محددة وسديدة . . . »(id, p. 119) .

والواقع أن الفصل الادراكي أو القطع التصوري يتبدل من لغة إلى أخرى .
أما استخدام المفردات المتفاوتة من حيث تجريدها فلا يرتبط ، كما أشار اليه جيداً في القرن الثامن عشر ، محرر مقالة « اسم » في « الانسيكلوبيديا » ، بتفاوت في الملكات الذهنية بل في مصالح الجماعات داخل المجتمع وبدرجة الحاجة الى تفصيلها والخوض في دقائقها : « اصعد الى المرصد فتستحيل النجمة أكثر من نجمة انها نجمةβ من برج الجدي أوκ من الظُلمان أو ζ من الدب الكبير . . . أو ادخل ميدان السباق فها هنا لكل فرس اسمها . . . . . الومضاء . . . . . الهيجاء . . . . » .

ونضيف : أنه لو أخذنا الملاحظة التي مضت حول اللغات البدائية من حيث حرفية معناها فلن يصح القول بخلوها من الأفكار العامة فليست الكلمات : سنديان ، زان ، وسندر . . . أقل تجريداً من كلمة شجرة . ولو احتوت لغة من اثنين على هذا المفرد الأخير وخلت الأخرى منها واحتوت على عشرات أو مئات من

المحمولات على الأنواع أو الأصناف لكانت الأولى هي الأغنى من حيث امتلاكها للمفاهيم .

وقد يصح هذا القول نفسه أيضاً في لغات الحِرَف ، إذ يدل توالد المفاهيم وانشعابها على اشتداد التنبه لخصائص الواقع وتعاظم الاهتمام بالتمايزات .

وقد يكون هذا النزوع الى العلم الاحساسي ـ وقد نقول بالذوق(*) ـ أكثر خصائص فكر اولئك ـ الذين درجنا على تسميتهم ـ البدائيين ، إهمالاً . وهذا النزوع نحو الملموس وان كان نادراً ما يكون توجهاً نحو وقائع تقترب من دائرة اهتمام العلم المعاصر يبقى انه يستدعي طرائق ذهنية ومناهج معاينة ، قريبة من مناهج العلم أو مماثلة له ، إذ يصبح الكون في كلتي الحالين موضوعاً للتفكر وذلك من حيث انه على الأقل وسيلة لاشباع الحاجات .

لكل حضارة أن تبالغ في تقديرها لتوجهها الموضوعي في شؤون التفكر ومداراته وفي هذه المبالغة اشارة الى كون . هذه النزعة لا تغيب أبداً . وعندما نقول بأن « المتوحش » من البشر مسيّر حصراً بحاجاته العضوية أو الاقتصادية فإننا لا نتيقّن انه يأخذ علينا الأمر نفسه ظاناً أننا نفتقر الى توازن يؤمنه له انشداده الى المعرفة وتوقه اليها :

« كان استخدام أهل هاواي المحليون لما يتوفر لديهم من الموارد الطبيعية شبه كامل ، أي أنه يفوق تماماً الاستخدام التجاري في العصر الحاضر وهو يقوم على استغلال دون هوادة لبضع أصناف من المنتجات فيدمر غالباً أو يزدري كل ما تبقى منها » . (Handy et Pukui, p. 213) .

ونحن لا نشك في أن الزراعة التجارية شيء وعلم عالم النبات شيء آخر . . . إلا أن الارستقراطية القديمة في هاواي عندما تتجاهل العلم ولا تأخذ الا بالتجارة تكرر ، عاكسة في إطار الثقافة المحلية ، بعد أن تقلبه لمصلحتها ، ذلك الخطأ الذي ارتكبه « مالينوفسكي » حين ادّعى ان اهتمام البدائيين بالأعشاب والحيوانات الطوطمية لم يكن إلا بفعل الجوع الذي يسبب الألم في معدتهم .



(*) المترجم

لا تحيد ملاحظـة تسمان Tessmann حول « فانـغ » الغابـون Fang du Gabon حيث يقول « تلك الدقة التي يذكرون منها الاختلافات الطفيفة بين أنواع الجنس الواحد » عن تلك التي يبديها المؤلفان المذكوران سابقاً حول بعض الأحوال في « أوقيانيا » : « يستطيع السكان المحليون بفضل ملكاتهم المرهفة تعيين الخصائص الجنسية لكافة الأنواع الحية من الدواب والأسماك بدقة واحكام وهم يضبطون تغيرات في غاية الدقة تطرأ عادة على العوامل الطبيعية كالرياح والضوء وتلاوين الرؤية وتجاعيد الموج وتكسراته والتيارات البحرية والجوية » .

وتفترض عادة مضغ التنبول عند « الهانونوو » «Hanunóo» في الفيلبين العلم بأربعة أصناف من « جوز الغوفل » (النخل الهندي) وثمانية مستحضرات بديلة وبخمسة أصناف من التنبول وبخمسة مستحضرات بديلة :

« تتطلب مجمل نشاطات الهانونو Hanunóo تقريباً ألفة حميمة مع تصانيف النباتات المحلية Flore ومعرفة دقيقة بالتصنيفات النباتية . وعلى العكس من الرأي القائل بأن المجتمعات ذات الاقتصاد الكفائي لا تستخدم سوى جزءاً ضئيلاً من تصانيف النباتات المحلية نرى أن 93% من هذه الأخيرة لا تزال مستخدمة وهذا ما ينطبق أيضاً على أصناف الحيوان :

« يوزع الهانونو Hanunóo الأشكال المحلية للحيوانات على 75 فئة إذ يميزون ما يقارب 12 صنفاً من الأفاعي و60 صنفاً من الأسماك بالاضافة الى دزينة من القشريات البحرية والنهرية وما يقارب من أنواع العنكبوت والدخداخيات (الحيوانات الكثيرة الأرجل) . . . وقد جمعوا آلاف أنواع الحشرات بمئة وثمانية فئات تحمل ألقاباً منها 13 للنمل والديدان . . وهم يعيّنون أكثر من 60 صنفاً من الرخويات البحرية وأكثر من 25 من الرخويات البرّية والنهرية » و4 أصناف من العلق ، أي ما مجموعه 461 من أصناف الحيوانات التي يحصونها » . (id. p.p. 67-70) .

ويقول أحد علماء الأحياء في جماعة من البيغمة Pygmées في الفيلبين « تكمن إحدى مميزات « النيغريتّو » « الزنوج » نسبة لجيرانهم من مسيحي السهل في معرفتهم التي لا تنضب بممالك النبات والحيوان ولا تستتبع هذه المعرفة تخصيص هوية عدد هائل من النباتات والثدييات والطيور والحشرات فحسب بل معرفة

بعادات وتقاليد كل نوع من أنواعها .

« فالنيغريتو مستغرق في بيئته والأهم من ذلك انه يدرس دون توقف كل ما يحيط به . وغالباً ما رأيت أحد « النيغريتو » وهو يتذوّق الثمر أو يشم الأوراق أو يكسر جذعاً ويتفحصه ، أو معايناً السكنى وهو لن يصرح بمعرفته أو جهله بهذه النبتة أو تلك الا بعد أن تتوفر لديه كل هذه المعطيات التي تدخل في حكمه على الأشياء ويتابع هذا المؤلف بعد أن يبين كيف يهتم « السكان الأصليون » أيضاً بالنباتات التي لا ترد نفعاً مباشراً عليهم ، لما لها من علاقة ذات دلالة بالحيوانات ، فيقول :

« تعطي مناظرات البيغمه Pygmées حول عادات الخفاش مثلاً بالغ الدلالة، لما لديهم من دقة في المعاينة وإدراك للعلاقات بين الحياة النباتية والحياة الحيوانية . « فالتيديدان» «Tididin» (*) يعيش وسط أوراق النخيل اليابسة و« التيكيديك » Tikidik (*) تحت أوراق الموز البرّي والليتليت Litlit (*) بين قصب الخيزران والكولونبوي Kolumbo'y في جوف جذوع الاشجار والكونانابا Konanabâ في الأدغال الخ . . . » .

« وهكذا يُلِمّ الزنجي بيناتوبو Negrito Pinatubo بأطوار 15 صنفاً من الخفاش وهو يميز بين عاداتها . والأحقّ بالقول بأن تصنيفهم لأنواع الخفاش يرتكز على المتشابهات والمتقابلات من الخصائص الطبيعية كما هو الحال في تصنيفهم للحشرات والطيور والثدييات والأسماك والنباتات . . . . » .

وإن الرجال جميعهم أو جلّهم يعددون بسهولة فائقة الأسماء المخصوصة والوصفية العائدة لـ450 نبتة ولـ75 طيراً ولجميع الأفاعي والأسماك والحشرات والثدييات تقريباً وحتى لـ20 صنفاً من أصناف النمل . . . وإن علم الأحياء عند « المانانام بال » «Mananâm bal» وهم سحرة - أطباء يزاولون الطبابة بالأعشاب فمدهش حقاً » . (R.B., Fox, p.p. 187-188) .

وها هنا ما كتب حول جماعة متخلفة من سكان « جزر الريوكيو » «îles Ryukyu» :

« حتى أن طفلاً يتوصل غالباً الى تعيين نوع الشجرة بمجرد رؤية قطعة صغيرة

(*) حسب لفظ البيغمه المحلي

من أخشابها ، وهو ، إضافةً الى ذلك يحدد جنسها وفق الافكار التي يتداولها قومه حول جنس النباتات ، وبمجرد معاينته لشكل الخشب والقشرة أو الرائحة والصلابة وبعض المميزات المماثلة . وتعرف العشرات والعشرات من الأسماك والأصداف بأسماء متمايزة ، وتحدد بخصائصها وعاداتها ، وتعيين الاختلافات التناسلية داخل كل فئة من فئاتها » . (Smith p. 150) .

لم يستنفد الهنود « كواهويلا » «Coahuila» الموارد الطبيعية التي توفرها منطقة من صحراء كاليفورنيا الجنوبية حيث لا تستطيع اليوم بضع عائلات من البيض الاستمرار في الحياة . لقد كانوا آلافاً وعرفوا حياة الوفرة . (والسبب في ذلك) انهم أهل منطقة مقفرة في كاليفورنيا الجنوبية حيث تعيش بضعة عائلات نادرة من السكان البيض تستطيع الاستمرار اليوم ، لم يكن الهنود « الكواهويلا » «Coahuila» وهم آلاف ليستنفدوا الموارد الطبيعية . لقد كانت حياتهم رغيدة ، كونهم تعرّفوا في هذا البلد الذي يبدو قاحلاً ، على ما لا يقل عن60 نبتة غذائية و28 نبتة ذات خصائص مخدرة ومهيجة أو طبّية(Barrows) . وإن دليلاً واحداً من (شعب) « السمينول » «Séminole» يتعرّف الى 250 نوعاً من النبات (Sturtevant) ولقد أُجري تعدادٌ لـ350 نبتة من النباتات التي يعرفها الهنود « الهوبي » «Hopi» ، وأكثر من500 نبتة عند « النافاهو » «Navaho» . أما المفردات الخاصة بالنباتات التي يستخدمها « السوبانون » «Subanun» الذين يعيشون في جنوب الفيليبين فهي تفوق بكثير الألف مصطلح(Frak) فيما تقارب المفردات الخاصة « بالهانونو » «Hanunóo» الالفين . ولقد نشر سيلاّنس «M. Sillans» ، من خلال تعاونه مع دليل « غابوني » مرجعاً سلالياً ـ نباتياً تَضَمّن حوالي الـ8000 مصطلحاً موزّعة على عدة لغات أو لهجات عائدة لـ12 أو13 قبيلة متاخمة . (ولكر و سيلاّنس Walker et Silans) .

ويبدو أخيراً ان النتائج التي توصل اليها « غريول » «Griaule» ومساعدوه في السودان ـ وهي لم تنشر بعد ـ لن تكون أقل إدهاشاً للقارىء .

ولقد أُدهش الباحثون حقاً بهذه الألفة المتناهية بين الانسان والبيئة البيولوجية وبالمعارف المرتبطة بها ، وقد رأوا أنها اشارات الى اهتمامات ومواقف تميز السكان الأصليين عن زائريهم من البيض .

« ها هنا (عند الهنود « تيوا » «Tewa» في المكسيك الجديدة) نلاحظ أبسط الاختلافات وأدقها . . فلكل نوع من الصنوبريات في هذه المنطقة اسم خاص ، على الرغم من أن الاختلافات في هذه الحالة لا تظهر بوضوح ولا تتراءى لشخص غير متمرس من البيض . . . اننا نستطيع حقاً أن نترجم بحثاً في علم الأحياء عن (لغة) التيوا Tewa » . (Robbin Havoungton et Freire- Marreco p.p.9,12)

تصارحنا أ ـ « سميث بووين » «E. Smith Bowen» بأسلوب هو أقرب للبوح منه الى القصة ، بالارتباك الذي سيطر عليها منذ وصولها الى قبيلة افريقية وبعدما طلبت ان تتعلم لغة أهلها . إذ وجد أدلاءها انه من الطبيعي أن يبدأوا في هذه المرحلة الاعدادية بجمع نماذج مختلفة من النباتات وعرضها عليها بأسمائها . فقد كانت باحثتنا عاجزة عن التمييز فيما بينها لا لأنها غريبة مستهجنة بل لأنها هي لم تكن قد اهتمت أبداً من قبل بهذا العالم النباتي وبأنواعه وتلاوينها الغنية ، فيما يعتبر « المحليون » ان مثل هذا الاهتمام أو الفضول من الأمور المكتسبة أصلاً .

« هؤلاء مزارعون يهتمون بالنباتات يتآلفون معها تآلفهم مع الناس . أما أنا فلم يسبق لي أن عشت في مزرعة ولست أكيدة أن بإمكاني التمييز بين « البغونية » و« الذهلية » و« التبغيّة » . فالنباتات مثل المعادلات تخون الناظر اليها فتبدو مختلفة حين تكون متشابهة والعكس بالعكس . وهكذا تختلط علي الأمور في عالم النباتات كما في عالم الرياضيات . وها اني أجد نفسي للمرة الأولى وسط جماعة حيث الأولاد يتفوقون علي في مجال الرياضيات وهم في العاشرة من عمرهم ، ولكن أجدني في مكان تحمل فيه النباتات البرية والجوية اسماء مختلفة ووسط رجال ونساء وأولاد يعرف كل فرد منهم المئات من أنواعها . . . وهم لا يريدون أبداً أن يصدقوا اني عاجزة رغم ارادتي عن بلوغ نفس درجتهم من المعرفة » . . (Smith Bowen, p. 22) .

أما ردود فعل أخصائي آخر ، أنجز « دراسة بيانية مفردة » «Manographie» حيث يصف 300 صنفاً أو نوعاً من النباتات الطبية أو السامة التي تستخدمها بعض الشعوب في روديسيا الشمالية ، فهي مختلفة تماماً :

« لقد دهشت دائماً بسرعة استجابة أهل « بلوفال » «Balovale» والمناطق

المجاورة للحديث عن أدويتهم ومستحضراتهم السامة . فهل غرّهم اهتمامي بطرقهم أو انهم رأوا في محادثاتنا نوعاً من تبادل المعلومات في إطار الزمالة أم أرادوا استعراض معارفهم ؟ مهما يكن السبب فإنهم لم ينتظروا أبداً رجائي لهم . وإنـي أذكر هذا العجوز الشيطان من عجائز « لوشازي »«Luchazi» الذي كان يجلب اغماراً من الأوراق اليابسة والجذور والجذوع ليعلمني طرق استخدامها . هل كان « عطاراً » أم ساحراً ؟ لم أستطع حلّ اللغز ولكني أقول الآن بحسرة اني لن أمتلك أبداً علمه بالنفس الافريقية أو مهارته في معالجة قومه . فلو أضفت خبرتي الطبية الى مواهبه لحصلنا على « مزاج » في غاية الافادة »(Gilgu p. 20) .

وها هو « كونكلن »«Conklin» يصور لنا من خلال مقاطع من دفاتر سفره التعارف الحميم بين الانسان وبيئته الذي يفاجىء « الانسان المحلي » به دائماً عالم السلالات :

« توجهنـا تحـت رذاذ من المطـر « لانغبـا »«Langba» وأنـا من « بارينـا » «Parina» نحـو « بينلي »«Binli» الى « أراسـآس »«Arasaas» وطلـب منـي « لانغبا »Langba ان أقطع عدة صفائح من قشرة شجرة الانابلا كيلالا (بقياس 10 ×50 سم) لدرء العلق ، . . . وهكذا عندما فركنا ركبنا وأرجلنا بالقشر المبلل بالمطر طُليت برغـوة حمـراء فاهية كانـت من أنجـع المبيدات ! وفي الطـريق قرب « ايبود »«Aypud» توقف « لانغبا »Langba فجأة ، ثم غرز عصـاه في الحافـة واستأصـل عشبـة صغـيرة . . . . « تـواغ كوغـدن بولدلـد »Tawag Kûgun Buladlad ، وقال لي انها تصلح طعماً للخنزير البرّي . وتوقف بعد لحظات ثانية وكنا قد أسرعنا المسير لينتزع سحلبية صغيرة (يصعب اكتشافهـا تحـت الأعشـاب الغضـة) وتسمـى « ليام ليام »«Liyamliyam» وهـي نبتـة تستخـدم « كحـرز » سحري لطرد الحشرات من طفيليات (الزرع) وحرص « لانغبا »Langba على أن يضع أوراقاً ضافرة من النخيل لكي لا يَفسد الكلس (آبوكapug) قطانه ، وقد أتى بهذا الكلس ليقايض به أهل « بينلي »Binli على بعض المضغات من التوابل .

وبعد حوار حول فضائل كل نوع من أنواع الفلفل حصل لانغباLangba على الاذن بقطع فسل من البطاطا الحلوة وهي تنتمي الى فصيلتين مختلفتين (كموتي ايناسوانغ وكموتي لوباوKamuti inaswang et kamutilupaw) وقطعنا25 فسلة (يبلغ طولها نحو75 سم) من كل نوع وهي ذات جذوع صلبـة الأطـراف ، ثم

دثّرناها بعناية بأوراق خضراء يانعة لتحتفظ برطوبتها حتى عودتنا الى منزل « لانغبا » وفي الطريق أخذنا نمضغ نوعاً من قصب السكر(Tubu minama) وتوقفنا برهة لالتقاط ثمر جوز الهند (Bunga بونكا) عن الأرض وأخرى لقطف ثمار تشبه توت العليق من أدغال تسمى « بوغني »«Bugnay» . وبلغنا « المااريم »«Le Mararim» قبيل العصر .

وتبادلنا الحديث معظم وقتنا طوال المسيرة حول المتغيرات التي طرأت على نباتات المنطقة خلال السنوات العشرة الأخيرة » . (Conklin pp. 15-17) .

وتشمل هذه المعرفة أيضاً ، من خلال المفردات التي تمتلكها ، ميدان المفورفولوجيا إذ تستخدم لغة « التيوا »«Tewa» مثلاً مصطلحات متميزة للتعبير عن كل قسم تقريباً من جسم الطير والثدييات . . و40 مصطلحاً لوصف أشكال أوراق الأشجار و15 مصطلحاً لتسمية أجزاء نصبة الذرة .

ويستخدم « الهانونو »«Hanunóo» أكثر من 150 مصطلحاً للفئات التي تحدد هوية النباتات « وهم يستعرضون فيما بينهم مئات السمات التي تميّزها وهي غالباً ما تدل على خصائص مميزة طبية أو غذائية »(Conklin p. 97) .

وقد أحصى البعض عند « البيناتوبو »«Pinatubo» 600 نبتة موصوفة وهم لم يتوصلوا فقط الى معرفة خرافية بهذه النباتات وطرق استعمالها بل هم يستخدمون 100 مصطلحاً ليصفوا أجزاءها وسماتها المميزة » . (R.B. Fox, p. 179) .

وواضح أنه لا يمكن رد مثل هذه المعرفة التي تتعاظم بانتظام الى مجرد المنفعة العملية . . . ، فبعد الاشارة الى المعرفة الغنية والدقيقة بالحيوان والنبات التي توصل اليها الهنود في شمال شرق الولايات المتحدة وكندا وهم : [« المونتاغني » «Montagnais» و« ناسكابي » «Naskapi» و« الميكماك » «Micmac» و« الماليسيت »«Malecite» و«البينوبسكوت» «Penobscot»] .

يتابع هذا العالم الاتنولوجي الذي كان أبرع من تعمق في دراسة هذه الشعوب :

لم نفاجأ بهذه المعرفة التي تتناول طبائع الطرائد الكبيرة وهي مصدر الغذاء والمواد الأولية للصناعة المحلية . . . فلا يتعجب المرء إذا ما رأى الصياد المنتمي الى جماعة « بينوبسكوت »«Penobscot de Maime» شديد المعرفة بالايل الكندية

Orignal ملماً بطبائعهـا وعاداتهـا وأكثـر اطلاعـاً من أفضـل علماء الحيوان خبرةً.

ولكننا عندما نقيّـم جيداً اهتمام الهنود في معاينة وتنظيم الوقائع العلمية المتعلقة بأشكال الحياة الحيوانية الدنيا لا يمكننا الا التعبير عن شيء من الدهشة » .

فليس للزواحف أي مردود اقتصادي بالنسبة للهنود ، فهم لا يستهلكون لحم الافاعي أو الضفدعيات ولا يستخدمون أي جزء من رفاتها إلا في حالات نادرة اي في التعاويذ التي ترد المرض والسحر » . (Speck I, p. 273) .

ومع ذلك فانهم قد أنشأوا كما يبين لنا « سبيك »«Speck» علماً حقيقياً خاصاً بالزواحف ، ووضعوا مصطلحات محددة لكل نوع منها وحددوا انواعها وأصنافها وتظهر المستحضرات الطبيعية التي تستعملها شعوب « سبيريا » في الأغراض الطبية وذلك من حيث التحديدات الدقيقة والقيم المتمايزة التي تعطى لكل منها ما لدى أهل التدقيق من المعاينين والمنظرين في هذه الجماعات من مهارة واهتمام ودقة في التنبه الى التفاصيل والانشغال بالتمايزات :

عنكبـوت وديدان بيضـاء متهدلـة (اياكوت ايتسـلمان Iakoute et Stelmène (*) لأمراض العقم) شحم الخنافس السوداء (أوسيتOssète رُهاب الماء) صراصـير ممعوسـة ، مرارة الدجـاج (روس السورغـوت Russes de Sourgout ، للدمل والفتق) ، ديدان حمراء منقوعة (أياكوت ، داء المفاصل) ، مرارة الزُنجور (بوريات Bouriate أمراض العين) ، سمكة البيوضة النهرية والاربيان الـذي يبتلـع حياً (روس سبـريا Russes de Sibérie للصرع ولجميع الأمراض) الملامسة بمنقار عصفور الشرشق « أبو المنقار » ، ودم الشرشق ، تنشق مسحوق الشرشق المحنط ، ابتلاع بيض عصفـور الكوكشـا Koukcha (اياكوت Iakoute معالجة ألم الضرس ، التهاب العقد السليّ ، أمراض الخيل ، السل) دم الجمـل ، عرق الحصـان (أوايروت Oïrote الفتـيء والثؤلـول) مرق الحمام (بـوريات Bouriate ، للسعـال) مسحـوق قوائـم عصفـور « التيليغـوس » «Tilégous» المطحونة (كازاك Kazak عضة الكلب المصاب بداء الكلب) خفاش مشنوق ومجفف (روس الالتاي Russes de l'Altaï ، للحرارة) تقطير ماء من ثلجة

(*) أسماء شعوب سيبيرية (المترجم) .

موضوعة في عش عصفور ريميزRemiz (أوايروت ، أمراض العين) .

ويجد « البوريات »(Bouriates) لوحدهم في الدب فقط7 منافع طبية مختلفة في لحمه و5 في دمه و9 في دهنه و12 في نخاعه و17 في صفرائه و2 في شعره ويستخدم « الكالار »«Kalar» روث الدب المتحجر الذي يجمعونه أواخر موسم الشتاء لعلاج الامساك(Zelienine p.p. 47- 59) .

وكذلك نجد في دراسة « للوب »«Loeb» قائمة لا تقل غنى تتعلق بقبيلة افريقية .

ونستدل من هذه الامثلة التي باستطاعتنا ان نختارها من اية منطقة من العالم ان العلم بانواع الحيوان والنبات لا يعود لكونها نافعة بل ان الحكم بمنفعتها او اهميتها يقوم على العلم بها .

***

وان اعترض البعض بان ليس لهذا العلم فعالية عملية ، نقول : هذا ما نقصده بالضبط .

اي ان هذا العلم لا يقع في المستوى العملي . انه يرد على متطلبات ذهنية قبل او بدل ان يكون اشباعاً للحاجات .

فالمسألة الحقيقية ليست ان نعرف اذا كان اللمس بمنقار « ذي المنقار » يشفي آلام الضرس ولكن اذا ما كان ممكناً من زاوية معينة ان يزاوج المرء بين منقار العصفور (ذي المنقار) وضرس الانسان ، (وهي مطابقة عامة لا تشكل الوصفة الطبية الا احدى تطبيقاتها المفترضة) مضفياً من خلال حمل هذه الفئات على الاشياء والكائنات بدايات نظام الى الكون .

ذلك ان لأي ترتيب ومهما تكن ماهيته افضلية على غياب الترتيب ، ولنستمع في هذا المجال الى عالم حديث من علماء التصنيف :

يتحمل العلماء الشك والفشل ، اذ لا بد لهم من ان يتحملوا ، الا ان الفوضى هي الامر الوحيد الذي لا يمكنهم التساهل فيه .

ولئن كان للعلم هدف شامل فالدفع بالادراك السديمي الذي بدأ في المراتب

الدنيا واللاوعي على الارجح مع بدايات الحياة نفسها ، الى اعلى مراتب الضبط والوعي . وقد نتساءل احياناً اذا ما كان نموذج التنظيم الذي تمت صياغته من خصائص الظواهر في الخارج ام حيلة من صنع العالم . سؤال لا يزال يطرح نفسه في مجال تصنيف الحيوان . . . الا ان المسلّمة الاصولية التي ينطلق منها العالم تقول بانتظام الطبيعة نفسها . . . ولا يتعدى العلم في جانبه النظري كونه عملية تنظيم وان صح القول بان علم التصنيف هو تنظيم من هذا النوع لاصبحت الكلمتان : منتظم ، وعلم نظري ، من المترادفات . (Simpson p. 5) .

والحال ان وجوب الانتظام هذا هو قاعدة الفكر الذي نسميه بدائياً ، ولكن من حيث انه اصول يرتكز اليها الفكر ، اي فكر ؛ وذلك لأننا نصل انطلاقاً من الخصائص المشتركة وبطريقة اسهل، الى ادراك اشكال من الفكر تبدو غريبة جداً بالنسبة لنا .

« لكل شيء مقدس موضعه » . ذلك قول احد المفكرين البدائيين(Fleteher 2, P 34) ، وفيه ملاحظة ثاقبة ، اذ الا يمكننا القول بان هذا ما يجعل الشيء مقدساً ، لان الغاءه وإن بمجرد التفكير قد يدمر نظام الكون باكمله فهو اذن يساهم بتدعيم هذا النظام حين يملأ المكان المخصص له .

فالمنمقات التي تميز الطقس قد تبدو ظاهراً عديمة الفائدة . الا انها تعبر عمّا يصح تسميته بتوزيع مجهري متعادل : فلا يترك اي كائن او اي شيء دون مكان يحتله في فئة او مرتبة . ولا يبدو احتفال « الهاكو » «Hoko» عند الهنود « باوني » « Pawnee » مثالاً خاصاً من حيث وضوحه الا لانه قد حلل ملياً : ينقسم الدعاء المرافق مع عبور مجرى المياه الى عدة اجزاء تتلى الواحد تلو الآخر ، وذلك عندما يضع المسافرون اقدامهم في الماء ثم مع الخطوة الاولى واخيراً عندما تغمر المياه ارجلهم . أم دعاء الريح فهو يفصّل المراحل بحسب ما تصيب الريح المناطق المبللة من الجسم ثم مناطق متفرقة واخيراً البشرة بكاملها . « حينها فقط يمكننا ان نتقدم بامان » . . . ويحدد الدليل انه « علينا ان نجد « رقية » لكل شيء نصادفه لان « تيراوا »«Tirawa» الروح الاعلى يحل في كل الاشياء وقد يعيننا كل ما نصادفه في الطريق . . . فقد تعلمنا ان نتنبّه الى كل الاشياء التي نراها »(Id., PP 73, 81) .

يصل هذا الاهتمام القلق بالمعاينة والجرد المنتظم للعلاقات والروابط احياناً الى

نتائج يصعب رفضها علمياً . وهذه حال الهنود « البلاكفوت » «Blackfoot» الذين يشخصون بشائر الربيع من خلال درجة نمو جنين ثور البيسون Bison وهم يستمزجونه من رحم الانثى بعد اصطيادها . والحال اننا لا نستطيع عزل هذه المقاربات الناجمة عن العديد من المقاربات الاخرى التي يعتبرها العلم مخادعة او وهمية .

الا يتميز الفكر السحري ، « هذا التنويع من « التقاسيم » على مبدأ العلية » على حد قول « هربرت » و « موس » «Hurbert » et «Mauss» بالتشدد في طلب الحتمية تشدداً يجعله يفوق في هذا المضمار العلم الحاحاً وتصلباً وليس بجهله او ازدرائه لهذا المبدأ ؟ او هل يستطيع العلم امام هذا الجنوح ان يهتم هذا الفكر باقصى الحالات بغير التسرع واللامعقولية ؟

« يستدعي الفكر السحري بوصفه نظاماً يدخل في الفلسفة الطبيعية (الفطرية) نظرية في العليّة : فسوء الطالع ينتج عن الشعوذة التي تعمل بتناغم مع القوى الطبيعية .

فاذا ما نطح ثور رجلاً او وقع على رأسه قبو كانت قد نخرت ديدان الخشب دعائمه او اذا ما اصيب بالتهاب النخاع الشوكي اكد « الازانده » «Azaudé» بجزم قاطع بان الثور والقبو والمرض امور تضافرت مع الشعوذة ، وتفاعلت معها لقتل الرجل . فاذا كانت الشعوذة غير مسؤ ولة عن الثور والقبو والمرض وهي توجد بذاتها فانها مسؤ ولة عن ذلك الظرف الخاص الذي يضعها في علاقة مدمرة مع شخص معين . فالقبو كان ليتهدم على كل حال ، ولكن انهياره في لحظة معينة على رجل محدد كان يستريح تحته في لحظة معينة لا يكون الا بفعل السحر .

ووحدها الشعوذة بين هذه العلل جميعها تقبل تعديلاً يكون نتاجاً لتدخل خارجي ذلك انها فعلٍ صادر عن الانسان او عن انسان بعينه . فالتدخل ضد الثور والقبو يبقى مستحيلاً ، فهما وعلى الرغم من لحظهما كعلل لا يحملان دلالة ما على صعيد العلاقات الاجتماعية . (Evans- Pritchard I, P P 418- 419) .

فاول الاختلافات بين السحر والعلم من هذا المنظور هو في ان السحر يقول بحتمية شاملة تامة فيما يعمل العلم مميّزاً بين المراتب وهي مراتب يخضع بعضها لاشكال من الحتمية لا تنطبق على مراتب أخرى . والا يمكننا المضي بعيداً ، في هذا

المجال ، فنعتبر الدقة والصرامة اللتين تميزان الفكر السحري والممارسات الطقسية ، من المؤشرات التي تدل على ادراك لا واعٍ لحقيقة الحتمية بوصفها وجوداً من نمط معين للظواهر العلمية ؟ ، فتكون الحتمية والحال هذه ملحوظة بالظن (الحدس) قائمة في لعبة الحياة قبل ان تكون مبادىء مدركة و (سنناً) محترمة .

والقول يحتمل ها هنا معان لم يفصح عنها بعد . فهذا الكشف بالحدس او الادراك المسبق لا يتوج احياناً بالنجاح فحسب بل انه يستبق الاشياء استباقاً مزدوجاً : فهو يتخطى العلم نفسه ويصل الى مناهج او نتائج لا يحيط العلم بها الا في مراحل متطورة من مسيرته ، خاصة اذا كان الانسان قد تصدى بداية للمسائل الاشد صعوبة اي المتعلقة بتنظيم الاشياء في مرتبة الحس وهو امرٌ انبىء العلم به قروناً ولم يدخل مدار اهتمامه الا في ايامنا هذه .

وكان لهذا الادراك الحدسي اثر متواتر في تاريخ الفكر العلمي . وقد بين « سامبسون » انطلاقاً من مثل اختاره من علم الاحياء في القرن التاسع عشر ان اية محاولة من هذا النوع وإن لم تكن من وحي المبادىء العلمية قد تصل ـ الى توليفات تصنيفية حقيقية وهي في الواقع الهدف الذي يصبو اليه التفسير العلمي .

وتوقع هذا الامر ليس مستحيلاً حتى وإن سلمنا بان للمتكونات (البنى) عدد محدود : اذ يكون لعملية التكوين «Mise en structures» فعالية ضمنية لا تنفك عنها بغض النظر عن المبادىء والمناهج التي تستلهمها .

ترد الكيمياء الحديثة انواع العطور والاطعمة الى خمسة عناصر تدخل في مزاجات مختلفة : الكاربون ، والهايدروجين والاوكسيجين ، والكبريت ، والأزوت . ، وهي تتوصل من خلال لوائح تلحظ وجود او غياب هذه العناصر وتقدر نسبها وحدودها القصوى الى تبيان الاختلاف والتشابه بين انواع كانت تعتبرها خارج اطار اهتمامها بوصفها « ثانوية » .

ولا تفاجىء هذه التشابهات والتمايزات الحس الفني ، بل انها تعيّنه وتبلوره مرسخة بعض التداعيات التي لم يكن يأخذها الا في لحاظ الظن ، وهي تداعيات تظهر للمرء لماذا وضمن اية شروط كان بامكانه اكتشافها لو انه ثابر على ترويض نفسه ؛ كأن يكتشف مثلاً ان دخان التبغ هو بالنسبة لمنطق الحس تقاطع بين فئتين : تحتوي الاولى اللحم المشوي والخبز المحمص (وهما مثله من مركبات الأزوت)

والثـانية وهــي تضــم الجبنــة والبــيرة والعســل وذلك لوجــود « الدياســتيل » «Diacètyle» ـ اما الكرز البري والقرفة والونيليا ونبيذ اكسريسXcrès فأصناف من مجموعة واحدة ليس فقط ملموسة بل مدركة لانها تحتوي كلها على « الكحوليد » «Aldéhyde » وكذلك روائح « شاي كنـدا »(Wiuter- greun) واللافنـد والموز فهي متشابهة لوجود الإستير في كل منها . ويدفع الحدس ـ ولا شيء غيره ـ الى الجمع بين الثوم والبصل والملفوف واللفت والفجل والخردل على الرغم من ان علم النبات يفصل بين الزنبقيات والصليبيات .

تبرهن الكيمياء اذن حين تقبل بمصداقيه المشاهدة الحسية ان هذه الفصائـل المتباعدة في مرتبة تلتقي في مرتبة أخرى : وهي التـي تلحـظ احتواءهـا على عنصر الكبريت . اما الفيلسوف البدائي او الشاعر فقد يتوصـل ، الى هذه التصنيفـات نفسها مستلهماً معطيات لا علاقة لها بالكيمياء او باي علـم آخـر : وتـكشف لنـا النصوص الاتنوغرافية عدداً من هذه التصنيفات التي لا تقـلّ اهمية من حيث قيمتها التجـريبية والجمالية . ولا يصـح القـول ها هنـا بان هذا الامـر يعـود الى تسعـير التداعيات تسعيراً يتكفل الحظ بانجاحه احياناً .

ويبين « سامبسون » في موضع يبدو اكثر اشراقاً من كلامه الذي مضى ذكره ان ضرورة التنظيم تعتبر حاجة يشترك فيها الفن والعلم وان « لعلم التصنيف بالنتيجة قيمة جمالية رفيعة » . فهل تأخذنا الدهشة بعد الآن اذا ما استطاع الحس الجمالي ان يفتح آفاق علم التصنيف او ان يكون سباقاً الى كشف بعض نتائجه .

***

الا أن قولنا هنا ليس عوداً الى تلك الأطروحة الشائعة (وهي مقبولة ، على اية حال في اللحاظ المحـدود التي تضع نفسها في سياقه) وهي التي تجعل السحـر تعبيراً خجولاً متلعثماً عن العلم : اذ ان اعتبار السحر لحظة او مرحلة من التطور التقني او العلمي يفقدنا الوسيلة التي لا بد منها لفهم الفكر السحري .

وكما ان الشبح ينبوء بذي الشبح والصورة بالجسم ، ينبوء السحر بالعلم وهو يعادله ، بمعنى من المعاني اكتمالاً وتناسقاً ، من حيث تجرده عن المادة تجرداً يسبـق الكائن الصلب او يتقدمه ، فليس الفكر السحـري بدءاً أو جـزءاً من كل لم يكتمل بعد ، بل انه نظام شديد التماسك ، مستقل في هذا اللحاظ عن النظام العلمي الذي

سيتشكل فيما بعد الا من حيث الطباق الصوري بينهما والذي يجعل الأول نوعاً من التعبير بالاستعارة عن الثاني . من الافضل اذن بدل ان يقام نوعاً من التقابل بين النظامين ان يوضعا كمتوازين اي بوضعهما نسقين معرفيين غير متساويين من حيث النتائج النظرية والعملية (اذ لا بد من القول ان العلم ينجح من هذا المنظور اكثر من السحر ، علماً بان السحر يسبق تكوّن العلم بمعنى انه ينجح احياناً هو ايضاً) . ولكنهما يتساويان من حيث نوع العمليات الذهنية التي يقومان عليها وهي لا تختلف في طبيعتها بل انطلاقاً من الظواهر التي تنطبق عليها .

وبالفعل فان هذه العلاقات هي وليدة الشروط الموضوعية اللازمة لظهور المعرفة السحرية والمعرفة العلمية . الا ان تاريخ هذه الاخيرة حديث العهد بحيث ان الاخبار (او المعلومات) عن العلم لا تزال ناقصةً. وكون نشوء العلم لا يرجع الا الى بضع قرون فقط يطرح بحد ذاته مسألة ، قلما تفكر علماء الاتنولوجيا بها ، وهي مسألة تصح تسميتها « بالمفارقة النيوليتية » .

لقد استطاع الانسان في ذلك العصر ان يتحكم بالفنون الحضارية الكبرى : الخزافة والحياكة والزراعة وتدجين الحيوانات . ولا اظن ان احداً يفسر اليوم هذه الفتوحات الكبرى بتراكم عشوائي لسلسلة من الاكتشافات كانت وليدة الصدفة ، او بوصفها احياءات أو محاكات متأتية من مشاهدات سلبية هي بمثابة تلقٍ للظواهر الطبيعية .

فلقد خضعت هذه التقنيات للمعاينة المنهجية النشطة خلال قرون واسندت قبل اقرارها او رفضها الى فرضيات محكمة . اقيمت بناء لتجارب جرى تكراراها دون ملل .

وفسر عالم من علماء الاحياء هذه الظاهرة ، لاحظاً كيف ان البدائيين في الفيلبين كيّفوا بسرعة نادرة نباتات آتية من العالم الجديد وقد توصلوا في حالات عدة الى اكتشاف استعمالات طبية خاصة بها ، لا تختلف عن استعمالاتها التقليدية التي عرفت بها في المكسيك ، فقال : غالباً ما تستخدم في الفيلبين النباتات ذات الاوراق والجذوع المرة في معالجة امراض المعدة . وعندما تستورد نبتة الى هذا البلد يكون لها ميزة مشابهة تخضع سريعاً لتجارب في هذا المجال نفسه . ذلك ان اهل الفليبين يقومون باختبارات متواصلة على النباتات الجديدة وهم يستعجلون البحث عن

استعمالاتها المحتملة وفقاً للمعايير والمقاييس الخاصة بثقافتهم» . (R. B. Fox, PP . 212-213)

كيف تم تحويل عشبة برية الى نبتة زراعية او تدجين حيوان متوحش لتظهر خصائص غذائية او تقنية وتصبح من خصائص هذه العشبة او ذاك الحيوان بعدما كانت غائبة اصلاً او أن فكرة وجودها لم تكن لتتعدى الظن والتخمين ؟ وما هو الشرط الذي توفر لكي يصنع من الصلصال الذي حين يكون حاراً يتعرّض في أية لحظة للتفتت او التفسّخ خزفاً صلباً متماسكاً ؟ (وهي صناعة تفترض اختيار المواد ذات الفعالية الاعلى في ازالة الشحم من بين العديد من المواد العضوية او غير العضوية وكذلك الوقود المناسب ودرجة الحرارة ومدة الطبخ ودرجة الاكسدة المناسبة) او لكي تعد تقنيات غالباً ما تكون معقدة طويلة ، تسمح بزراعة بدون اتربة او مياه او بتحويل الجذور السامة الى مواد غذائية او لاستخدام سم معين في الصيد او الحرب او الطقوس ؟ الجواب الذي لا شك فيه ان وراء كل هذه الامور موقفاً ذهنياً ذا صفة علمية تامة وفضولية مثابرة متنبهة باستمرار وانشداداً الى المعرفة وميلاً ، او دافعاً هو لذة المعرفة نفسها .

وذلك لأن ما ادى من المعاينات والتجارب (وهي على الارجح مدفوعة قبل اي شيء بحب الاطلاع) الى نتائج عملية قابلة للاستخدام على الفور لم يكن الا قسماً ضئيلاً منها . هذا بعض من الصناعات كي لا نذكر غيرها كعدانة البرونز وصهر الحديد والمعادن الثمينة وصناعة النحاس الطبيعي بالتطريق وقد سبقت العدانة بآلاف السنين . . . وجميعها يتطلب مهارة تقنية عالية .

فانسان العصر النيوليتي او انسان ما قبل التاريخ يرث اذن تقاليد علمية عريقة . واذا كان الذهن الذي اوحى له بهذه المعارف هو عينه ذهن الانسان الحديث كيف يمكننا والحال هذه ، تفسير انقطاع او توقف اصابه خلال آلاف السنين التي تتراوح بين الثورة النيوليتية والعلم المعاصر وهي بمثابة مسافة تفصل بين مرتبتين ؟ ليس لهذه المفارقة سوى حل وحيد : وهو ان للفكر العلمي نمطين متمايزين دونما يعني هذا التمايز ان ها هنا حقبتين متفاوتتين من سيرورة تطور الذهن البشري بل مرتبتين او مستويين استراتيجيين تدرك المعرفة الطبيعية من خلالها بوصفها موضوعاً لهما :

أما مرتبة العلم الأول فهي مرتبة التصور والمخيلة فيما يقع الثاني في

مرتبة متفاوتة بالنسبة اليها . فكأنما هنا سبيلان مختلفان يصلان الى معنى الضرورة او العلاقات الضرورية وهي موضوع العلم نيوليتياً كان ام حديثاً :

والاول وثيق الصلة بالحدس فيما يبدو الثاني اكثر بعداً عنه .

لاي تصنيف مرتبة ارفع (وجوداً) من الفوضى . اذ يصح القول ان التصنيف حتى في مرتبة المحسوس يكون مرحلة من التقدم نحو عقل الاشياء (نسق عقلاني)

فحين يكون المطلوب تصنيف مجموعة من الفاكهة المختلفة بحسب اختلافها من حيث الوزن فقد يكون مشروعاً ان نبدأ بفصل الاجاص عن التفاح على الرغم من عدم وجود رابط بين الوزن والحجم والصفات الاخرى كالشكل واللون والطعم . . . ذلك انه من الايسر ان نميّز التفاحات بحسب احجامها عندما تنفصل عن فاكهة أخرى لها هيئة مختلفة . ونرى منذ الآن عبر هذا المثل ان للتصنيف فائدة لا تنفك عنه ، حتى وإن لم يكن قد تخطى مرتبة التصوّر الجمالي .

ومن ناحية أخرى نقول انه على الرغم من انتفاء الصلة الضرورية بين المواصفات الحسية والخصائص فان ها هنا على الأقل رابطاً مفروضاً ـ كأمر واقع ـ في العديد من الحالات .

وقد يكون في تعميم هذا الرابط ، وإن لم يكن له اسس في الذهن ، كسب اكيد على الصعيد النظري والعملي ايضاً : ليست جميع العصارات السامة حارقة او مرّة وليس للقول بالعكس مصداقية اعلى ، الا انه من طبيعة الاشياء ان يكون من الافيد على مستوى التفكّر والممارسة ، ان يتصرف المرء معتبراً ان الممارسة التي ترضي حسه الجمالي لا بد وان يكون لها مصداقها في الخارج . ولئن كان البحث في اسباب هذا الامر يخرج عن اطار البحث فلنلحظ على الاقل هذا الاحتمال وهو ان الانواع المزودة بخصائص متميزة كالهيئة واللون والرائحة تمنح الباحث المعاين ما يصح تسميته « بحق الانتظار » :

اي بان يفترض ان هذه المواصفات الظاهرة اشارات لخصائص هي فريدة ايضاً ولكنها خفيّة . وان التصور الذي يقول بوجود صلة (بين المواصفات والخصائص) حسية يعتبر مؤقتاً اكثر فائدة (كأن يظن المرء بان حبة الحنطة تحمي

---

* والعقل . من عقل وعقل الشيء لغة ربطه وقد ورد في بعض الكتب ربط الناقة اي عقلها (المترجم) .

عندما تشبه الضرس من لدغة الافعى او ان يرى في العصير الاصفر علاجاً خاصاً ، بإضطراب المرارة) من غياب الاهتمام باي رابط او صلة .

ذلك ان لاي تصنيف وحتى لو كان تعسفياً ومتنافراً ان يحافظ على تنوع وغنى عملية الجرد ،ذلك ان الاصرار على اخذ كل شيء بحسبان يسهل تكوّن « الذاكرة » .

والحال ان طرائق من هذا النوع سمحت ببعض النتائج التي كانت ضرورية للانسان لكي يواجه الطبيعة او يغزوها من باب آخر .

وليست الاساطير والطقوس كما اعتبر البعض نتاجاً لملكة خرافية بل ان قيمتها الرئيسية هي في حفاظها حتى عصرنا هذا وعبر اشكال مترسبة على انماط من التفكّر والمعاينة كانت ولم تزل صالحة لنوع معين من الاكتشافات ، التي سمحت بها الطبيعة إنطلاقاً من تنظيم العالم المحسوس واستثماره التفكري بصيغ المحسوس نفسه .

وكان لا بد لهذا العلم بالمحسوس ان يقتصر من حيث ماهيته على نتائج تختلف عن تلك التي تهدف اليها العلوم الصحيحة والطبيعية ، الا أنها لا تقل عنها مصداقية . ولم تزل هذه النتائج ، التي تأمنت قبل غيرها بعشرة الاف سنة اساساً جوهرياً لحضارتنا .

***

ويسمح لنا شكل من النشاط نسميه عادة بالبرقلة (تسبيع الكارات) وهو ما يزال معروفاً حتى الآن ان يعني على مستوى التفكّر ما كان عليه ذلك العلم الذي نفضل ان نسميه اولياً او اصلياً بدل ان ننعته بالبدائية .

ام فعل برقل* bricoler (بالفرنسية) يستخدم قديماً في لعبة الكرة و

(*) برقل ، برقيل ، قال ابن منظور في « لسان العرب » البرقيل هو الجُلاهق وهو الذي يرمي به الصبيان البندق . وعن ابن الاعرابي ، برقل الرجل اذا كذب ، وعن السيد الزبيدي في تاج العروس : قال الخليل البرقلة كلام لا يتبعه فعل مأخوذ من البرق الذي لا مطر معه . وقد اخذنا اللفظ اولاً لتشابهه مع اللفظ الفرنسي وتناسبه مع المعنى . وهو الاهم ـ اذ انه يجمع بين الكذب والبرق والكذب هنا يقترب من المعنى المقصود باللفظ العامي : الخلط واذا ما عكسنا العلاقة بين القول والفعل انطبق معنى البرقلة على القول الذي لا يتبعه فعل وهو قريب من تحديد الاسطورة في النص ، وخاصة على الفعل الذي لا يسبقه قول ولا يخلو من اللمعان وهو قريب « بالمعنى المحسوس » من المقصود « بتسبيع الكارات » . في النص . . . ويبقى ايضاً التقارب بين المعنى « المادي » الاصلي أي رمي البندق وقفز الكرة .

« البليار » والصيد والفروسية للتعبير عن حركة طارئة : الكرة متى قفزت والكلب متى هام (شرد) والحصان اذا انحرف متحاشياً الحاجز . ويظل البرقيل في ايامنا هذه وضمن هذا السياق نفسه ذلك الرجل الذي يعمل يدوياً مستخدماً وسائل تعتبر منحرفة بالمقارنة مع التي يستخدمها الحرفي . والحال ان من خاصة الفكر الاسطوري ان يعبر عن نفسه من خلال قائمة متنافرة المضامين محدودة السعة على الرغم من طولها . ولا بد لهذا الفكر من استخدام هذه القائمة نفسها بغض النظر عن المهمة التي يواجهها ، فهو لن يحصل على اكثر مما يملك .

يبدو الفكر الاسطوري اذن في هذه اللحاظ بمثابة برقلة ذهنية وهذا ما يفسر الروابط التي تلحظ بين الاثنين .

فقد يصل التفكر الاسطوري مثاله مثال البرقلة على المستوى التقني الى نتائج باهرة وغير متوقعة . والعكس بالعكس فغالباً ما نوّه البعض بالطابع الشعري الاسطوري الملازم للبرقلة .

وربما سمح لنا الخوض في هذه المقارنة إن نسبر الروابط القائمة بين أنموذجين المعرفة العلمية مضى التمييز بينهما . ونقول في هذا المقام ان البرقيل يستطيع انجاز عدة مهام مختلفة الا انه لا يُقيِّد بعكس المهندس أيّاً منها بتوفر المواد الاولية والادوات التي صممت خصيصاً لمشروعه :

فهو هنا وسط عالم تقني مغلق ، ولا بد له من التدبّر دائماً بما يتوفر لديه ، اي بواسطة مجموعة محدودة من الادوات والمواد تكون اضافة الى محدوديتها متنافرة غير متلائمة من حيث مزاجها ككل مع ضرورات المشروع الراهن او حتى مع اي مشروع معين ، فهي نتيجة عارضة للصدف التي اغنت مخزونها . « الستوك » مضيفة اليه في كل مرة بقايا انجازات الامس . او قطع انتزعت من مخلفاته . فلا تتحدد مجموعة الوسائل التي يستخدمها البرقيل اذن بمشروع معين (وهو ما يفترض في حال المهندس مجموعات من الادوات بقدر انواع المشاريع) بل بكونها « عدة » اي في لغة البرقيل ، مجموعة عناصر تجمع او « تلملم » وتحفظ لانها « قد تلزم » فيما بعد . اي ان هذه العناصر نصف مخصوصة بمآربها اي متخصصة بدرجة تسمح للبرقيل بالاستغناء عن التجهيزات والمهارات المتعلقة بجميع الحرف (الكارات) . الا ان هذا التخصص يبقى دون الذي يتطلب تخصيص كل عنصر

باستخدام معين ومحدد سلفاً . اي ان هذا العنصر يبقى حمالاً لعلاقات متعددة بالفعل وبالقوة في آن معاً . وخلاصة القول ان العناصر تصبح والحال هذه عوامل او « اشارات » قابلة للاستخدام في اية عملية ضمن انموذج معين .

ومن هذه الزاوية نقول ان عناصر الفكر الاسطوري هي وسطى . اي واقعة بين التصور والادراك . اما التصور فيستحيل انتزاعه من الوضعية المحسوسة التي ينشأ ضمنها فيما يستلزم الادراك ان يضع الفكر مشاريعه ولو مؤقتاً ، بين قوسين . الا ان ها هنا وسيط بين التصور والادراك انه الاشارة الدالة ، وهي ما يصح تحديده دائماً استناداً الى طريقة « سوسّور »«Saussure» في تحليله لفئة الدلالات الالسنية كصلة بين الصورة والمفهوم تلعب في اطار اتحادهما، وعلى التوالي ، دور الدال والمدلول . والدلالة مثالها مثال الصورة كائن ملموس الا انها تشبه بوصفها اشارة المفهوم وتقترب منه . فكلاهما لا يجد في ذاته مرجعاً لذاته بل يتعداها ليحل محل الاشياء الاخرى . الا ان قدرة المفهوم تبقى في هذا المقام لا متناهية فيما تظل قدرة الدلالة متناهية محدودة . وقد نجد في مثل البرقيل ايضاحاً للتقارب والتباعد بين المفهوم والدلالة . الا تراه منكباً على عمله مأخوذاً بمشروعه ، ولكنه لا يقدم على الخطوة العملية الاولى قبل ان يسترجع الامور : فهو يستعيد او يستحضر (في ذهنه) مجموعة مكونة اصلاً من ادوات ومواد معينة ، انه يجردها ويعيد الكرَّة ثم لا ينسى ان يقيم حواراً معها وكأنما يرتبها او « يفهرسها » قبل ان ينتقي منها ما يلزمه فيحصل على الممكن من الأجوبةالتي توفرها المجموعةلحل المشكلةالمطروحة، فهذه الاشياء المتنافرة هي « كنزه » . انه يمتلكها . وهو يخاطبها ويطرح اسئلته عليها ليدرك ما لها من دلالات مميزة ثم انه يحدد المجموعة التي يقوم بتوليفها . وهي مجموعة لن تختلف في النهاية عن مجموعة المعدات (الاصلية) او « العدة » ـ التي لا ترتبط بحرفة محددة (كار) ـ الا من حيث ترتيب عناصرها (او مزاجها الداخلي) .

فهذا المكعب المصنوع من خشب السنديان قد يصلح مثلاً « كرقعة » يستكمل بها لوحاً من خشب الصنوبر او « كدعمة » تظهر ما للخشب القديم من قيمة وجودة . . . او انه يختفي في حالة أخرى داخل مادة مغايرة لمادته . . . الا ان الاحتمالات تظل هنا خاضعة دائماً للتاريخ الخاص بكل قطعة وما تحمله من عناصر ذات قدر مسبق والقدر المسبق هنا هو ما يلزمها منذ استخدامها الاول او عندما تخضع لبعض التعديلات التي تؤهلها لاستخدامات أخرى .

وتشبه هذه الوحدات التي يجمعها البرقيل تلك التي تكون الاسطورة ، ذلك ان عناصر الأسطورة تدخل هي الأخرى في أمزجة متناهية الاحتمالات ، كونها متنوعة من اللغة مستعارة منها حمالة لمعانٍ أصلية تحد من متحركيتها.(Lévi- strauss 5, p. 35) .

ولا بد للقرار في كلتي الحالين أن يلحظ امكانية استبدال عنصر بعنصر آخر متوفر لتلبية وظيفة شاغرة ، بحيث أن أي اختيار يستتبع اعادة تنسيق شامل لعناصر البنية ، التي لن تتطابق أبداً مع تلك التي كان الساحر أو البرقيل قد تصورها مسبقاً أو تلك التي كانا يفضلانها .

ولا نشك في أن المهندس يطرح أسئلة هو أيضاً . ذلك أن لا بد له من « محاور » كونه لا يملك أدوات ومعارف أو قدرات لا متناهية وهو يواجه بفعل هذه السلبية مقاومة لا بد أن يتخذ موقفاً حاسماً منها . الا ان ها هنا فارق قد نعبّر عنه بأن المهندس يطرح سؤاله على الكون فيما يتوجّه البرقيل الى مجموعة من بقايا أعمال بشرية ، أي إلى جزء من ثقافة معينة . إلا أن « المعلوماتية » تبينّ لنا أنه من المفيد دوماً أن يحوّل عالم الفيزياء بحثه إلى نوع من الحوار مع الطبيعة وهو ما يخفف من أثر التمايز الذي نسعى إلى اقامته . غير أن اختلافاً يظل لا محالة بين الاثنين حتى ولو اعتبرنا أن العالم لا يحاور قط طبيعة خالصة بل علاقة تقوم بين الطبيعة والثقافة تحددها الحقبة التاريخية التي يعيش خلالها والثقافة التي ينتمي اليها والوسائل المادية التي يملكها . وهو لن يستطع أمام مهمة معينة مثاله مثال البرقيل أن يفعل ما يحلو له ، اذ عليه هو أيضاً أن يبدأ بجرد مجموعة تقنية متنهاية تحد من عدد الحلول الممكنة .

فالفارق بين الاثنين ليس شاسعاً بقدر ما يتصور البعض . إلا أنه يبقى قائماً . ولكن بمعنى ما ، أي أن المهندس يسعى عندما تواجهه حالة حضارية معينة إلى العبور نحو أفق جديد ، والى مرتبة أعلى ، فيما يظل البرقيل قابعاً داخل أفق مرسوم لن يتخطّاه شاء أم لا ، أو أنه يبقى في مرتبة أدنى أو « دون » .

وبعبارة أخرى فان الأول يسخّر المفاهيم في حين يعمل الثاني بواسطة الاشارات .

ويتضح بالقياس إلى محور التقابل بين الطبيعة والثقافة أن المجموعات التي يستخدمها الاثنان واقعة في مراتب متفاوتة من هذا المحور . وبالفعل فمن الكيفيات

التي تبرز وقوع التقابل بين الاشارة والمفهوم ما يفسر بأن الثاني يسعى إلى ذات كاملة من حيث شفافيتها بالنسبة للواقع فيما تقبل الأولى أو تقتضي بعض الثقل أو الكثافة الانسانية التي لا تنفك عن الواقع . فالعالم والبرقيل هما اذاً على مصب دافق من البلاغات والاشارات . أما البرقيل فيتبلغ منها ما كان قد بث أصلاً فيجمعه مثاله في ذلك مثال ذلك التاجر الذي يستخدم الرموز والمصطلحات التي يراكمها من تجارب المهنة فيجابه تقلبات الأحوال بأدنى التكاليف . . . (شرط أن تكون للحالة الجديدة سابقة من نوعها) . أما العالِم المهندس أو الفيزيائي فيتوقع دائماً اقتناص « البلاغ المغاير » من محاور ما وذلك على الرغم من تحفظه على البت في المسائل التي تتوفر لها أجوبة متواترة . لذلك يبدو المفهوم كمعامل يفتح المجموعة المستخدمة في العمل فيما يبدو الدلالة بمثابة معامل يعيد تنظيمها : إذ انه لا يوسعها ولا يجددها أو يزيد عناصر على عناصرها مكتفياً بالحصول على مجموعة تحولاتها .

يمتنع أن تكون الصورة فكرة الا أنه بامكانها أن تلعب دور الاشارة أو بعبارة أدق أن تساكن الفكرة داخل دلالة واحدة . فحين تكون الفكرة في غيبتها فقد تحرص الصورة على احترام مكانها المستقبلي (الشاغر) مظهرة بالسلب حدود هذا المكان وتقاسيمه .

والصورة جامدة مستتبعة للحظة الوعي التي ترافقها فيما الدلالة والصورة التي أصبحت دالة وان ما تزالا خاليتين من حيث ـ مضمونهما ، أي دون علاقات متزامنة وغير متناهية نظرياً بمثيلاتهما من الكائنات ـ وهذا ما يشكل امتياز المفهوم ـ فانهما قد بلغتا قابلية التبديل . وهي تفترض قدرة على اقامة روابط متتالية مع كائنات مماثلة ، وإن محدودة من حيث العدد بشرط مضى ذكره ، وهو أن تتكون دائماً كنظام ، ينتقل التغيّر حين يصيب عنصراً من عناصره ، إلى جميع العناصر الأخرى : من هذا المنظور لا يعود المفهوم والمدلول كما يعينهما المنطقيون وجهين متميزين ومتكاملين من الواقع بل واقعاً متحداً. وندرك من هنا لماذا يتمتع الفكر الأسطوري على الرغم من وقوعه في شرك الصورة بقدرة على التعميم أي بمعنى آخر لماذا يتصف بالعلمية: فهو أيضاً يعمل متنقلاً من تماثل إلى آخر ومن مقاربة إلى أخرى وإن اقتصر ابداعه كما هي الحال بالنسبة للبرقيل على تجديد ترتيب عناصر لا تتغير طبيعتها اذا ما ظهرت في مجموعة الأدوات الأولى أو في المجموعة النهائية (وهي تظل صورة لشيء واحد الا من حيث الترتيب الداخلي) : « فكأنما المتكونات الاسطورية معدة لتتفكك مباشرة

بعد تشكلها فتتولّد متكونات جديدة من أجزائها » . (Boas I, p. 18) .

الا أن هذه الملاحظة تهمل على الرغم من عمقها كون الأهداف القديمة هي التي تستعاد عبر عملية اعادة التكوين الدائمة وتتحول إلى وسائل من جديد : فيصبح المدلول إذ ذاك دالاً والعكس بالعكس .

وتوضح هذه الصيغة التي تصلح أن تكون تحديداً للبرقلة موقف الفكر الأسطوري تجاه أدواته . فهو يخضع هذه الأدوات ضمنياً للجرد أو التفكّر قبل أن يصل إلى نتيجة محددة وهي تأتي دائماً كحل وسط بين بنية مجموعة الأدوات وبنية المشروع . أما هذا الأخير فيبقى في مرتبة أدنى قياساً للقصد أو النية الكامنة وراءه وهي تظل بهذا المعنى ترسيمة أولية . وهذا ما وفق « السورياليون » بتسميته : « الصدفة الموضوعية » . وها هنا معنى يتخطى ظاهره ، فالشعر في البرقلة يعود خاصة إلى كونها تتخطّى الانجاز والتنفيذ . فالبرقيل لا يكلم الأشياء فحسب بل يتكلم بواسطتها أيضاً : هو يقص من خلال اختياره احتمالات معينة من بين احتمالات محدودة أصلاً ، سيرة حياته .

فالبرقيل وإن لم يسكن مشروعه أبداً يضفي عليه دائماً شيئاً من ذاته . ويبدو الفكر الأسطوري في هذا اللحاظ شكلاً ذهنياً من البرقلة . وقد تكوّن العلم برمته على أرض التمايز بين العرضي والضروري وهو التمايز نفسه بين الحدث والبنية .

فالكيفيات التي اعتبرها العلم من ضمن اهتماماته تلك التي ظلت خارج التجربة المعاشة ظلت خارج الحدثي أو غريبة عنه : وهنا يكمن المعنى الذي يحمله تصور الكيفيات الأصلية . والحال أن من خاصية الفكر الأسطوري مثاله مثال البرقلة أن يكوّن مجموعات بنيوية ، إلا أن هذا التكوين ليس مباشراً إذ لا يصلح الا بواسطة مجموعات بنيوية (متكوّنة) أخرى ، أي أن هذا الفكر يستخدم بقايا الأحداث وترسباتها (بالفرنسية نقول «bribes et morceaux» وبالانكليزية «odds and ends») أي أرب ونتف وهي شواهد متحجرة على تاريخ فرد أو مجتمع . وها هنا انقلاب يصيب العلاقة بين « الآن » أو « استواء الزمان » Synchronie وتقضّي الزمان أو « تفاوت الآنات » Diacrhonie * .

(*) ونحن نعتمد في الترجمة لسهولة اللفظة « الآن » وتقضي الزمان .

فالفكر الأسطوري هذا البرقيل الآخر ، يرتب الأحداث أو بقاياها فتستحيل بنى ومتكونات . أما العلم المتطور فيخلق منذ تأسيسه أدواته ونتائجه فتتخذ شكل أحداث يتوصل اليها بفضل البنى التي « يضعها » دون مهادنة وهي فرضياته ونظرياته . إلا أن ها هنا خدعة لا بد من التنبه اليها : فليس المقصود مرحلتين أو حقبتين من تطور المعرفة اذ لكل من الطريقتين مصداقية خاصة بها . فلقد بادرت الفيزياء والكيمياء باستعادة صفتهما كعلوم كيفية ، أي بتبيان الخصائص الثانوية اضافة الى الخصائص الأخرى ، وهي خصائص تصبح بدورها متى فسرت وسائل للتفسير . أما علم الأحياء فربما ما يزال الآن مراوحاً مكانه ينتظر هذا الانجاز (أي الكشف عن الخصائص الثانوية) ليستطيع هو الآخر تفسير الحياة .

ونضيف الى ما مضى ذكره أن الفكر الأسطوري ليس بمثابة السجين داخل الأحداث والتجارب التي يرتبها ويعيد ترتيبها ليحملها المعاني التي يكتشفها أو يبتدعها ، بل انه هو أيضاً فكر محرر يرفض انعدام المعاني أو اللامعنى الذي أحجم العلم عن مواجهته في بداية الأمر أو فاته الحسم في هذه المواجهة .

***

لقد لامس ما مضى من اعتبارات مراراً مسألة الفن . وربما تمكنا الآن أن نبيّن بايجاز وانطلاقاً من رؤيتنا كيف يتوسط الفن بين الفكر الأسطوري أو السحري من جهة والمعرفة العلمية من جهة أخرى .

فمما لا يخفى على أحد أن الفنان يقوم مقام العالِم والبرقيل في آن معاً . وقد سبق وميزنا بين العالِم والبرقيل انطلاقاً من الوظائف المتقابلة التي يُحمل عليها الحدث والبنية في مرتبة الأدوات والأهداف النهائية .

وقلنا في هذا المقام أن العالِم يصنع أحداثاً (يغير العالَم) بواسطة البنى فيما يصنع البرقيل البنى بواسطة الأحداث . (الا أن هذا التعبير الجازم يبقى صيغة غير دقيقة لا بد للتحليل أن يسمح بتلطيفها واغناء تلاوينها) . فلننظر إلى وجه هذه الامرأة (اليزابيت دوتريش) كما رسمه « كلويت » «Clouet» . فها هنا رسم يخدع الرؤية حين ينسخ بدقة خيطاً خيطاً باقة من الدانتيل ، . لماذا يثير هذا النسخ فينا هذا الانفعال الجمالي العميق الذي يبقى دون تفسير ؟

إن مثل كلويت لا يرد هنا للصدفة . فنحن نعلم حب هذا الرسام أو ميله إلى

تقليص الأحجام الطبيعية التي يرسمها . إن لوحاته تشبه الحدائق اليابانية أو السيارات المصغرة أو البواخر التي توضع في قوارير زجاجية ، أي بلغة البرقيل : النماذج المصغرة .

وهنا سؤال يتعلق بطبيعة هذا النموذج المصغّر وهو لا يختلف عن تحفة الصانع الحرفي وان لم يكن في كل مكان وزمان مثال التحفة الفنية أو عين نموذجها .

وما يبدو واضحاً هنا أن لكل نموذج مصغّر نزوع نحو الفن أو دعوة فنية ـ ومن أين له هذه الفضيلة ان لم تكن من نفس أبعاده أو حجمه ـ والعكس بالعكس أي أن معظم الروائع الفنية هي من النماذج المصغرة . وقد يرد البعض صغر الأحجام الى الحرص على توفير الوسائل والمواد مسندين تفسيرهم هذا لأعمال لا نشك في قيمتها الجمالية على الرغم من أحجامها العظيمة . إلا انه لا بد هنا من تدقيق في التحديدات : فالرسوم الزيتية في كنيسة السيكستين Sixtine مثلاً تعتبر هي أيضاً وعلى الرغم من أحجامها الهائلة نماذج مصغرة كونها تدور حول نهاية العالم .

أية فضيلة هي تلك التي تختص « بالتصغير » أكان يصيب المقاييس أم يتمثل بالتقليل من الخصائص ؟ إنها تنتج على ما يبدو عن نوع من الانقلاب يصيب صيرورة المعرفة : فلندرك الشيء في الخارج بكليته نميل دائماً إلى البدء من أجزائه . أي اننا نتخطى المقاومة التي يواجهنا بها « بتقسيمها » .

أما تصغير المقاييس فيحدث انقلاباً في هذه الوضعية : فالشيء كلما قل حجمه فقد شيئاً من رهبته . وكلما تناقص كماً كلما استحال (في الكيف) بسيطاً .

وها هنا دقيقة : فهذه النقلة الكمية تزيد من قدرتنا على التأثير في مثال شبيه بالشيء وتنوع سبله . فنحن نتلمس الشيء عبره ونقدر وزنه باليد وندركه بلمح مِن بصر . فلا تبدو لعبة الطفل خصماً أو عدواً أو حتى محاوراً إذ يتحول الشخص فيها وعبرها إلى ذات . فبعكس ما يحصل حين نسعى إلى ادراك شيء أو كائن بالحجم الطبيعي تسبق المعرفة بالكل في حال الأنموذج المصغر المعرفة بالأجزاء . وإن قيل ليس هنا الا وهم أو نتاج لوهم قلنا فالغرض من هذه الطريقة هو خلق هذا الوهم أو المحافظة عليه . وهو وهم يتلطف على الذهن والحواس بلذة لا تخلو أن تكون في هذه اللحاظ بالذات لذة جمالية فنية . ولم نأخذ بالاعتبار حتى الآن إلا المقاييس التي تستتبع ، كما مضى بيانه علاقة جدلية بين المقدار ـ أي الكم ـ والكيف . إلا أن

للأنموذج المصغّر صفة اضافية وهـي انـه مركب «man made» اضافـة إلى كونـه « صناعة يدوية » . فهو ليس اذن مجرد انعكاس أو « قرين » أو صورة ساكنة عن الشيء . والحال ان الأنموذج بقدر ما يكون مصطنعاً يسهل الالمام بكيفية صنعه ، وان هذا الادراك بطريقة صناعته يضيف إلى ابعاد كينونته بعداً جديداً . وها هنا اشارة اضافية ـ مضى التنبيه اليها في موضوع البرقلة ـ إلا أن طرائـق الرسامين ونحلتهم تكشف انها تصح أيضاً في اطار الفن ـ وهي أن هذه المسألة تحتمل دائماً حلولاً عدة . فاختيار حل من الحلول يستتبع نتيجة مغايرة لتلك التـي كان ليؤ دي اليهـا اختيار آخر . فالمشاهد يدرك اذن لوحة عامة لجميع هذه التغيرات والتبديلات التي تظهر كمعطيات بالقوة لا تنفك عن الحل الذي يلحظه .من هنا فالمشاهد يتحول ـ دون أن يعلم ـ الى عامل فعّال .

يستطيع المشاهد مزوداً بتأملاته وتفكّره أن يفتح سبلاً يدرك من خلالها كيفيات أو تنويعات لنفس القطعة الفنية ، فيشعر ، بشيء من الحيرة والارتبـاك ، انـه قد ساهم في عملية الابداع أكثر من الفنان نفسه .

ومفاد القول أن هذه التنويعات تشكل سبلاً اضافية تفتح المشاهد على العمل الفني المتحقق بالفعل . وبعبارة أخرى فان فضيلة الأنموذج المصغرة التحليلية هي في انه يعوض التخلي عن بعض الأبعاد المحسوسة بادراك ابعاد ذهنية اضافية .

ولنعد الآن إلى التخريمة الملونة في لوحة « كلويت » فكل ما مضى ذكره ينطبق عليها ، فقد كان لا بد لتصوريها ، منعكسة على مدى أو مجال من الخصائص تكون أبعادها الحسية أصغر حجماً وأقـل عدداً ممـا هي عليه في الخـارج ، (في الشيء ـ الموضوع) من سلوك سبيل معاكس ومتناظر بالنسبة لسبيل العلم ،لكي يـأخذ على عاتقه هذه المهمة وهي أن ينتج ـ بدل أن يعيد انتاج أو ينقل ـ تخريماً جديداً مكان تخريم معروف (أو شائع) وتخريمة حقيقية بدل التخريمة المصوّرة. أما العلم فكان ليختار والحال هذه أن يقوم بعمله وفقاً للمقاييس الواقعية ولكن من خلال اختراع مهنة ما ، فيما يعمل الفن وفقاً لمقياس مصغّر هادفاً الوصول الى صورة تشبه « الشيء ـ الموضوع » . فالطريقة الأولى هي أقرب إلى الكناية اذ انما تستبدل كائناً بكائنٍ وأثراً معلولاً بعلته فيما تقع الثانية في مرتبة الاستعارة .

ولي في هذا المقـام ملاحظـات أخـرى ـ اذ لو صح القـول بأن علاقة التفاضـل بـين البنية والحـدث تظهـر في صورتـين متعاكستـين ومتناظرتين

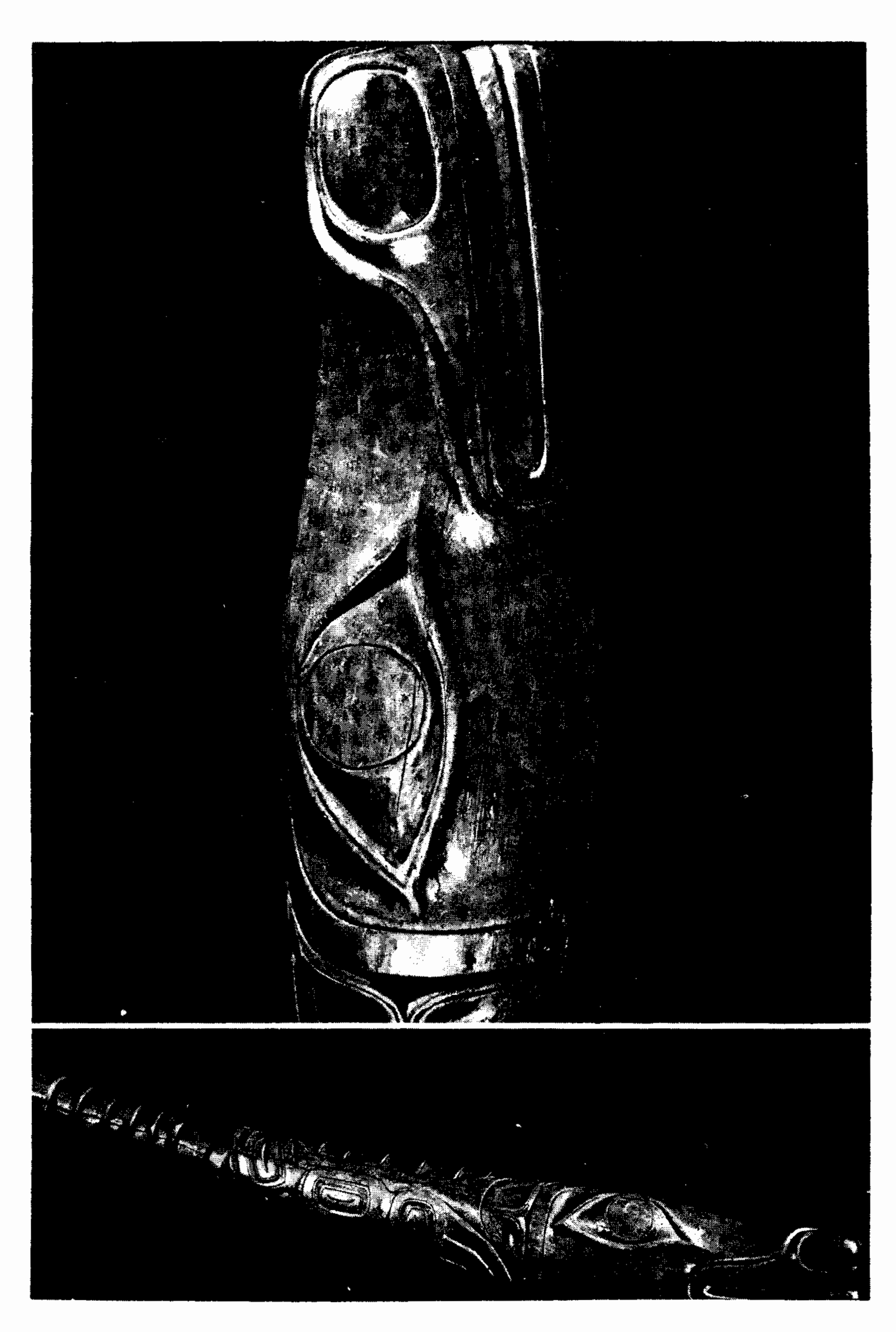
في العلم والبرقلة لا تضح أن للفن من هذا المنظور موقعاً وسطاً . ولئن سمح تصوير التخاريم الملونة بنماذج مصغرة بمعرفة تحليلية لشكلها وطريقة صنعها (ولو كان الأمر يتعلق بتمثيل الانسان أو الحيوان لقلنا تركيبه العضوي و« قامته ») فإنه يظل تمثيلاً مغايراً لما قد نسميه رسماً بيانياً أو لوحة وظائفية تقنية (Planche de technologie : لوحة تظهر صنع أدوات آلة معينة وتوظفها في علاقتها بعضها ببعض) : انها تحقق تركيب الخصائص التحليلية وتلك المتلازمة مع اطار الزمان والمكان .

ولدينا كنتيجة نهائية التخريمة الملونة كما هي بالفعل ، كماهية مطلقة ولكنها تظهر أيضاً وفي الوقت نفسه متأثرة باتجاه الرؤية التي تظهرها ، مبرزة بعضاً من أجزائها خافية أجزاءً أخرى ، الا أن هذه الأجزاء لا تتوانى وعلى الرغم من غيابها عن التأثير بما تبقى من أجزاء . فبياضها يقابل ألوان قطع الثوب الأخرى وظل العنق الصدَفي والسماء التي تحكي عن نهار ولحظة . وهي تؤثر أيضاً من حيث دلالتها أي من حيث كونها زينة عادية أو احتفالية ، مستعملة أو جديدة ، مكوية لتوها أو مدعوكة ، ترتديها امرأة من العامة أو ملكة ، تؤكدها أو تغيّبها وتنفيها أو تدل على أحوالها أو على انتمائها الى بيئة معينة في مجتمع أو صقع من أصقاع العالم . . . في مرحلة محددة من التاريخ . . .

وهكذا مشدوداً بين التصور ـ الرمز والطرفة يعبر الرسام عن عبقريته حين يوحد معرفة الظاهر (بعرفان) الباطن ويربط الكائن بالسيرورة ، فهو ينتج بريشته شيئاً لا وجود له بين الأشياء ، يبدعه على الرغم من ذلك فيظهر على لوحته : انه تركيب دقيق التوازن من متكون (بنية) أو متكونات مصطنعة وطبيعية ومن حدث أو أحداث طبيعية واجتماعية . أما اللذة الجمالية ـ النشوة ـ فتأتي من هذه الوحدة الناشئة في الشيء ، في ثناياه ، هذا الشيء الذي يبدعه انسان أو يخلقه ، أو ـ وبالتالي ـ يبدعه المشاهد نفسه وإن بالقوة ، مكتشفاً احتمال وقوعه عبر الروائع الفنية في مرتبة بين البنية والحدث .

وحول هذا التحليل اشارات أهمها : انه يسمح في المقام الأول بتعيين العلة من وراء ظهور الأساطير في آن ، كأنساق من العلاقات المجردة وكأشياء ـ

(*) ربما قلنا الروابط وهي العلاقات المجردة في الذهن الا أن النص لا يحتمل هذا التعبير فوجب اتباع الأصل ـ المترجم .



اداة من الخشب الكثيف للقضاء على السمكة

موضوعات (في الخارج)(*) تستدعي التأمّل الجمالي. والواقع أن الفعل الابداعي الذي ينتج الأسطورة متناظر ومتعاكس مع الفعل الذي يؤسس العمل الفني : ينطلق العمل الفني من مجموعة تتألف من شيء أو أشياء ، من حدث أو أحداث ، يضفي عليها الابداع طابع الكلية مظهراً بنيتها المشتركة . أما الأسطورة فهي وان اتبعت هذا المسار فانها تسير باتجاه معاكس ، أي انها تستخدم بنية معينة لتنتج موضوعاً مطلقاً يظهر كمجموعة من الأحداث (فالأسطورة تروي دائماً قصة) : يبدأ الفن إذاً من مجموعة (شيء/ موضوع + حدث) فيكتشف بنيتها فيما تنطلق الأسطورة من بنية تستخدمها لبناء مجموعة (شيء / موضوع + حدث) .

وان كان في هذه الاشارة الأولى ما يدفعنا إلى تعميم تأويلنا فالثانية تقود إلى الحد من هذه العمومية : إذ هل يصح القول بأن أي عمل فني ليس في النهاية الا لحمة بين البنية والحدث ؟ يبدو أن هذا القول يتهافت أمام هذه المخروطة الكثيفة من خشب الأرز المخصصة للاجهاز على السمك . واني لأراها الآن على رف في مكتبتي وأنا اكتب هذه السطور . فربما أراد الفنان الذي نحتها أن يمزج بين جسم هذا « الماعون » (الأداة) وجسد السمكة ، ويطابق بين مقبضه وذيلها ، فتسمح مقاييس أعضاء هذا المخلوق الخرافي بأن تجعل منه « حيواناً متوحشاً » يقتل ضحاياه العاجزة وفي الوقت نفسه سلاح صيد متوازناً مطواعاً بيد الانسان يستطيع بواسطته أن يحقق أهدافه بفعالية . . . .

لكل شيء في هذا « الماعون » طابع بنيوي وهو أيضاً تحفة فنية رائعة . وبمعنى أدق ينكفيء الموضوع ـ الشيء ووظيفته ورمزه ويتداخل الكل ليشكل نسقاً مغلقاً حيث لا حظّ للحداثي باختراقه . فلا علاقة لطابع « المسخ » ووضعيته وتعبيره بالظروف التاريخية التي شاهده الفنان في اطارها « بلحمه ودمه » أو حلم به أو تصوره كفكرة .

فالأرجح أن كائنه الثابت قد قرّ نهائياً في متن هذه المادة الخشبية التي سمحت من حيث دقة نعومتها بالتعبير عن مجمل سيمائه وارتبط بوظيفة تبدو وكأنها قدره المطبوع في صورته الوضعية (الخارجية . أو في الخارج : Empirique) .

والحال أن كل ما سبق الحديث عنه يصح أيضاً في منتجات الفن البدائي الأخرى : صنم افريقي أو قناع ماليزي .

(*) الوجود خارج الذهن (المترجم) .

أفلا نكون قد اقتصرنا حتى الآن على تحديد شكل تاريخي محلي من أشكال الابداع الجمالي ، فيما اعتقدنا اننا بلغنا ليس فقط خصائص الابداع الأساسية بل أيضاً تلك التي تحدد علاقته بأنماط ابداعية أخرى ؟

ها هنا إشكال لا بد لحله من توسيع اطار التفسير والرؤية - فما حددناه في لوحة « كلويت » Clouet بوصفه حدثاً أو مجموعة أحداث ينكشف لنا الآن من زاوية أشمل : فليس الحدثي الا نوعاً من أنواع العرضي الذي يولد (تجوهره) أو تضمنه في البنية (التي تلحظ في لحاظ الوجوب والضرورة) اللذة الفنيّة ، وبصرف النظر عن نوع الفن المقصود . ويتجلّى هذا الطابع العرضي بحسب المكان والزمان والأسلوب في ثلاثة مظاهر مختلفة أو في ثلاث لحظات متمايزة من سيرورة الابداع الفني (لحظات قد تتراكم في الزمن) فهو يقع في مرتبة (المناسبة) الظرف الذي يدفع الى العمل وبمرتبة التنفيذ وفي مرتبة الهدف والقصد . والعرض لا يتخذ صورة الحدثي إلا في الحالة الأولى فقط أي يكون من الأعراض المنفكة عن الفعل المبدع والواقع في « القبل » .

أما الفنان فيلتقط هذه الأعراض من حيث خارجيتها :

موقف ، تعبير ، اضاءة ، أو وضعية يلتقط علاقتها الحسية والذهنية ببنية الموضوع - الشيء وتمسه هذه الكيفيات ويضمنها في متن عمله . إلا أن العرضي قد يظهر كمعطى تحليلي(*) . في سياق التنفيذ : كحجم أو شكل قطعة الخشب التي تتوفر للنحات كاتجاه أليافها أو نوعية خامتها أو شوائب العدة التي يستخدمها للنحت أو ما تبديه المادة أو المشروع نفسه من مقاومة أمام انجاز العمل أو كالطوارىء غير المتوقعة التي تنشأ في سياق عملية التنفيذ . وأخيراً قد يكون العرض منفكاً عن العمل أو الموضوع كما ورد في الحالة الأولى اي أنه واقع في البَعد (وليس في القبل) أي متأخراً عن العمل الابداعي .

وهذه هي حال العمل عندما يعد لاستخدام محدد إذ يصيغ الفنان هنا تحفته وفقاً لكيفيات استعمالها المستقبلي ومراحله المفترضة التي ما تزال بالقوة. تكمن عملية الابداع الفني اذاً في الحوار الذي يقوم ضمن اطار ثابت يقابل بين البنية والعرض ، مع المادة أو الأنموذج أو « المستهلك » ، مع الأخذ بالاعتبار اختيار الفنان الذي يقدم

(*) العرض التحليلي بلغة الفلسفة هو ما لا ينفك عن الجوهر فاقتضى التنويه - المترجم .

في كل حالة من الحالات عنصراً من هذه العناصر الثلاثة على الأخرى ليوجه اليه رسالته أو خطابه . وتتناسب عامة كل حالة من هذه الحالات مع نوع من الفنون لا يصعب تعيينه : فالأولى ترتبط بالفنون التشكيلية الغربية والثانية بالفنون التي تسمى بدائية أو فنون القرون الغابرة والثالثة بالفنون التطبيقية . الا اننا لو أخذنا هذا التفسير بحرفيته لتبسطت الأمور كثيراً أو أكثر مما يلزم . اذ يتضمن أي شكل من الأشكال الفنية هذه النواحي الثلاث في آن معاً ولا يمتاز عن غيره الا من حيث المعايير التي يُقيمها فيما بينها .

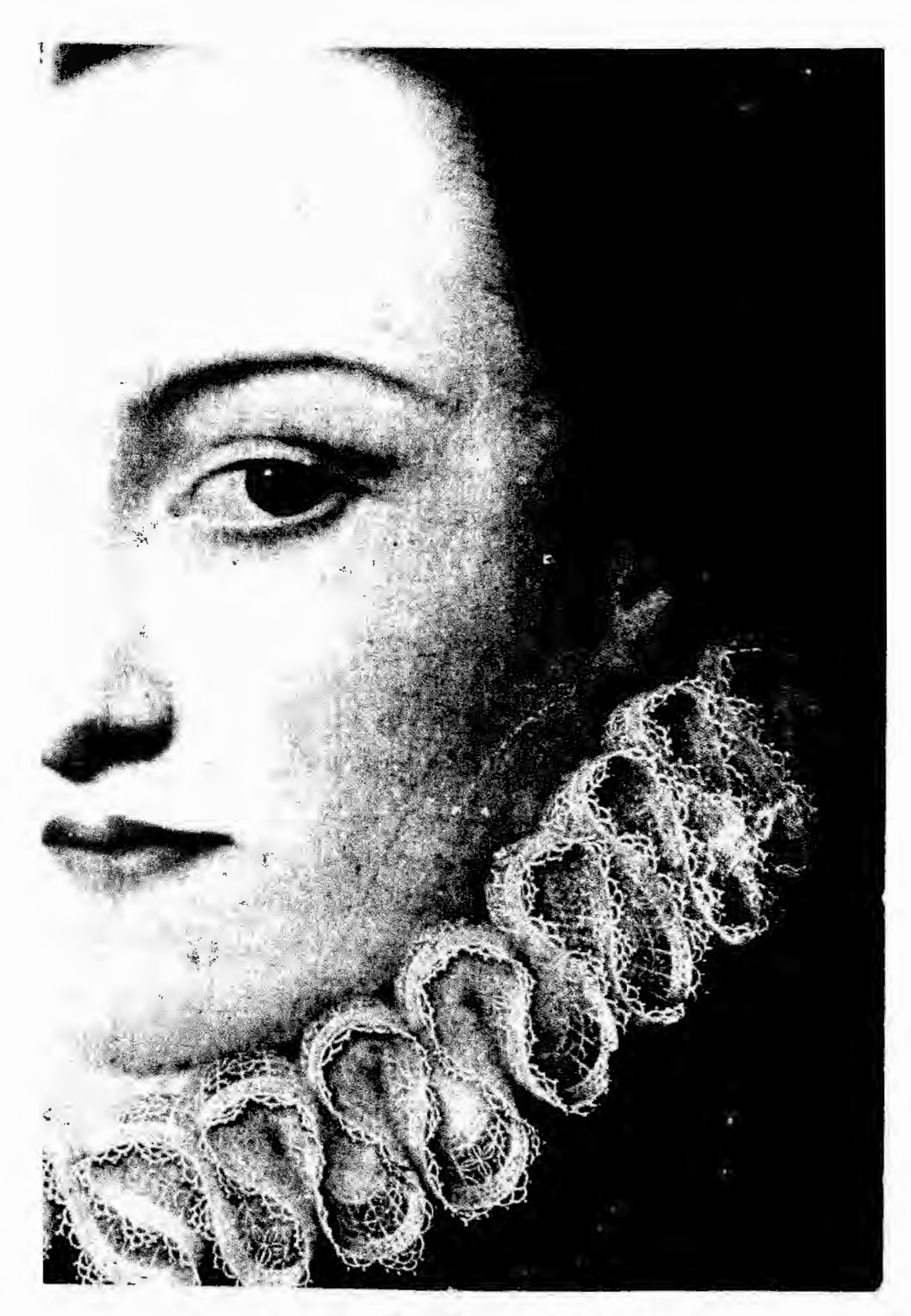
ولا جدال في أن الرسام وإن كان شديد النزوع نحو الأكاديمية يصطدم باشكالات في مرحلة التنفيذ ، وان جميع الفنون التي تنعت بالبدائية تبدو تطبيقية من وجهين الأول لأن الكثير من منتوجاتها تصنف كأشياء تقنية والثاني لأن الفنون التي تبدو بعيدة عن الاهتمامات العملية تخضع لمآرب محددة . . .

وأخيراً أليس من عادتنا ـ حتى نحن أيضاً ـ أن نحوّل بعض المواعين الى أشياء تعرض للمتعة والتأمل غير الهادف .

ويمكننا بعد هذه الاحتياطات المنهجية أن نتحقق من ترابط هذه المظاهر الثلاثة من حيث وظيفتها ومن كون غلبة أحدها تحد من مكانة الآخرين أو تلغيهما فالرسم الذي يسمى عادة « رسم الخاصة » (رسماً علمياً) هو (رسم متحرر ـ أو أنه يعتقد نفسه متحرراً ـ على صعيد التنفيذ والتوجه . فهو يكشف عبر منجزاته الأكثر تطوراً عن سيطرة تامة على الصعوبات التقنية (وهي صعوبات زالت نهائياً منذ « فان در فيدن » «Van der veyden» إذ ان الاشكالات التي طرحها الرسامون بعده لم تخرج عن اطار الفيزياء المسلّية) .

فكل شيء يجري إلى حد ما وكأنما الرسام قادر أمام لوحته وبواسطة ألوانه وريشه أن يفعل تماماً ما يشاء . ويميل الرسام من ناحية أخرى إلى جعل تحفته موضوعاً ـ شيئاً مستقلاً عن العرضي أي شيئاً قائماً بذاته . وهذا ما تبينه الصيغة التي تنم عنها لوحة « دي شوفالي » «de chevalet» .

وهكذا عندما يتحرر « رسم الخاصة » من العرضي من زاويتي التنفيذ والعرض يُحمل هذا العرضي نهائياً على الصدفة ، الا انها لا تستطيع ـ بشرط أن يكون تحليلنا صائباً ـ أن تستغني عنها نهائياً . . . فتدخل حينئذ في صنف الرسم « الشعبي »



فرنسوا كلويت ، رسم لوجه اليزابيت دوتريش

Peinture de genre شرط أن تحمل هذه العبارة على معناها العام . إذ لا يختلف في إطار رؤ يتنا العامة للأمور ، الجهد الذي يبذله رسام « البورتريه » وإن كان « رانبرانت » «Rembrandt» نفسه ـ لكي يلتقط في لوحته التعابير التي تنفذ إلى باطن أنموذجه وتكشف أدق سرائره عن أعمال « ديتال » «Detaille» التي تحترم زمن المعارك وعدد أزرار الجنود وترتيبها مميزة بين الجنود المتحاربة .

أما هذه المظاهر الثلاثة فتنقلب من حيث أهميتها النسبية عندما نتناول الفنون التطبيقية . إذ أن هذه الفنون تغلّب مرتبتي الهدف (الاتجاه) والتنفيذ ، حيث تميل الأعراض إلى التوازن في اطار النماذج التي تعتبر الأكثر صفاءً أو تعبيراً ، وهو توازن يميل دائماً إلى طرد الصدفة .

واننا نلحظ هذا الأمر عندما تبدو لنا الأشياء ، كأس ، أو قطعة قماش أو سلة وكأنها بلغت كمالها ، كونها ذات قيمة عملية غير خاضعة للزمان : أي ملازمة لوظائفها لا تتأثر بتعاقب الأشخاص على استخدامها وباختلاف ثقافاتهم أو المراحل التي عاشوا خلالها . أما اذا ضبطت مصاعب التنفيذ تماماً (كما هي الحال في التنفيذ الآلي) يصبح الهدف الوظيفي أكثر دقة ويستحيل الفن التطبيقي حينئذ فناً صناعياً . أما في الحالة المقابلة فنسميه « فناً ريفياً » أو « حرفة يدوية » . ويقع الفن البدائي أخيراً مقابل فن الخاصة « الاكاديمي » ، أو هما على طرفي نقيض . إذ يستبطن هذا الأخير التنفيذ (الذي يتحكم به أو يعتقد نفسه في هذا الموقع) والهدف (لأن هدف « الفن للفن » لا يخرج عن ذاته) وهو بالمقابل يبرز الصدفة أو المناسبة (التي ينتظرها من الأنموذج نفسه) فالصدفة تصبح اذن والحال هذه جزءاً من المدلول . أما الفن البدائي فيستبطن المناسبة [ذلك أن الكائنات الغيبية (وهي ما وراء الطبيعة) ، التي يحلو له تصويرها ، تتمتع بوجود مستقل عن الظرف ، وجود يقع خارج متن الزمن (في الدهر ؟ ـ المترجم)] وهو يُسفر عن الأهداف وسيرورة التنفيذ ، ويكشفها ، فتصبح جزءاً من الدلالة .

وها هنا عود ، على صعيد آخر ، إلى الحوار بين المادة وأدوات التنفيذ ، وهو نفس ما حددنا به البرقلة ، ففلسفة الفن تعين موضوعها في البحث عن وجود هذا الحوار أو انعدامه . أي أن مشكلتها الجوهرية تكمن في معرفة ما اذا كان الفنان يرى في هذه الأدوات والمواد محاوراً له أم لا . ونحن لا نشك في أن لهذه الأشياء صفة

المحاور ، الا أن هذه الصفة لا تظهر في « فن الخاصة » الا بالحد الأدنى فيما تظهر جلية (في الحد الأقصى) في الفن « الخام » البسيط القريب من البرقلة ، ولا تظهر في الحالين الا على حساب البنية .

غير أن أي شكل فني لا يستحق هذا الاسم اذا ما أُخذ بالأعراض المنفكة عن البنية أكانت متلازمة مع المناسبة أم مع القصد .

ذلك أن العمل في هذه الحال يسقط إلى مستوى الأيقونة (وهي ملحقة بالأنموذج) أو إلى مستوى الأدوات (وهي مكملة للمادة المشغولة) : حتى أن الفن الأكثر التصاقاً بالخاصة ، لا يستطيع أن يهز مشاعرنا الا حين يتدارك في الوقت المناسب غياب العرضي لصالح الحجة أو القصد من العمل ويضمنه في عمله جاعلاً منه موضوعاً مطلقاً .

واذا كانت الفنون البدائية من فنون الخاصة في مراحلها الأولى هي الوحيدة التي تعرف الشيخوخة فذلك يعود إلى وضع العرضي في خدمة التنفيذ ، أي لاستخدام المعطى الخام بشكل كلي كمادة (وضعية) للدلالة .

أخيراً علينا أن نضيف أن هذا التوازن بين الضروري والعرضي بين الحدث والبنية بين الظرف والمظروف أو الداخلية والخارجية) هو توازن غير مستقر مهدد دوماً بتلك التجاذبات التي تشده في هذا الاتجاه أو ذاك ، وفقاً لتقلبات الدُرجة (ما هو دارج) والأوضاع الاجتماعية . ويبدو من هذه الزاوية أن الرسم الانطباعي والتكعيبي ليسا مرحلتين متعاقبتين من تطور الرسم بقدر ما هما محاولتان متضائفتان ، وإن لم تولدا في اللحظة نفسها ، اذ انهما ساهمتا سوياً من خلال تشويهات متكاملة بإطالة عمر نمط تعبيري (واليوم ندرك هذا الأمر جيداً) كان مهدداً تهديداً فعلياً. أما موجةالملصّقات Collage ،وهي في الحقيقةموجات متقطعة،التي ولدت في لحظة انهيار الحرف ونزعها فقد لا تكون سوى انتقال البرقلة الى ميدان المقاصد التأملية .

وأخيراً قد تنشعب أدوات التشديد على الطابع الحدثي بحسب المراحل مبرزة على حساب البنية (البنية التي تقع في المرتبة نفسها إذ من غير المستبعد أن يعاود الطابع البنيوي فيظهر في مرتبة أخرى وضمن اطار جديد) ايقاعات الزمن الاجتماعي تارة (ما حصل في أواخر القرن الثامن عشر مع « غروز »«Greuze» أو

الواقعية الاشتراكية) أو الايقاعات الطبيعية تارة أخرى أو حتى المناخية (المدرسة الانطباعية) .

***

إذا كان الفكر الأسطوري على صعيد الذهن لا يخلو من تطابق مع البرقلة على مستوى الممارسة ، واذا كان الابداع الفني في مرتبة وسطى بين هذين الشكلين من جهة والعلم من جهة أخرى ، فان العلاقات بين اللعب والطقس لا تبعد أن تكون من هذا النوع نفسه .

فان اللعبة ـ أي لعبة ـ تحدد بمجموع قواعدها ، وهي تسمح بتعدد لا متناهي من المباريات ، فيما يشبه الطقس الذي « يلعب » أيضاً مباراة ممتازة كونها الوحيدة التي تنتج توازناً معيناً بين فريقي اللعب . ويسهل التحقق من هذه المقارنة في حال الغاهوكو ـ غاما Gahuku - Gama في غينيا الجديدة ، وقد تعلم هؤلاء لعبة كرة القدم ، الا أنهم يستمرون في اللعب لعدة أيام متواصلة ، حتى يسجل الفريقان عدداً من الاصابات المتعادلة أي كي تتعادل المباريات التي يربحها ويخسرها كل فريق (Real, p- H 29) . فهنا لا تفهم اللعبة الا كطقس ويصح القول نفسه في الألعاب التي يقيمها الهنود فوكس Fox ، خلال احتفالات التبنّي ، التي تهدف إلى استبدال القريب الميت بشخص حي ، واتاحة الفرصة أمام روح الفقيد بالرحيل النهائي .

وبالفعل تبدو الطقوس الجنائزية الخاصة « بالفوكس » متمحورة حول هاجس اساسي وهو التخلص من الأموات ، والحؤول دون انتقامهم من الأحياء لما يشعرون به من أسى الفراق ـ ففلسفة البدائيين indijène تنحاز اذن بوضوح لمصلحة الأحياء : « الموت قاس ولكن الحزن أقسى » ـ يعود أصل الموت إلى التدمير الذي ألحقته القوى ما فوق الطبيعية بأصغر الأخوين الأسطورين اللذين يلعبان دور البطلين المحليين في ثقافة جميع الـ « الغوتكين » Algonkin ـ إلا أن هذا الموت لم يكن محققاً نهائياً : ذلك أن البكر هو الذي جعله هكذا رافضاً على الرغم من تعاسته ، طلب الشبح الذي حاول استعادة مكانه بين الأحياء . فلا بد للأحياء وفق هذه القصة أن يكونوا صارمين مع الأموات . وسوف يبينون لهم أنهم لن يخسروا بموتهم شيئاً اذ سيحصلون باستمرار على هدايا أو هبات من التبغ والمأكولات ، أما المطلوب منهم مقابل هذا الموت الذي يعيدون ذكراه الى أذهان الأحياء ، وما يسببون

لهم من حزن أن يؤمّنوا لهم حياة طويلة ولبساً وغذاءاً سيجلب للأموات من الآن فصاعداً الرغد والوفرة » .

قال دليل من السكان المحليين « عليهم (الهنود) أن يمالئوهم لهذه الغاية » .

والحال أن طقوس التبني ، الضرورية لاقناع نفس الميت بالالتحاق نهائياً بالآخرة فتضطلع بمهامها كروح تحمي الأحياء أو تشفع لهم ، ترافقها عادة المباريات الرياضية وألعاب الحظ أو المهارة التي تقام بين فريقين يشكلان لهذا الغرض من « نصفين قبليين » : طوكان Tokan من جهة وكيكوّ Kicko من جهة أخرى . ويؤكد هؤلاء مرددين بوضوح أن الأحياء والأموات يتواجهون في هذه اللعبة وكأنما الأحياء يطلبون رضى الأموات ويعزّونه بهذه المبارات الأخيرة . إلا أن انعدام التعادل من حيث المبدأ بين الفريقين سيؤدي آلياً إلى نتيجة محسومة سلفاً :

« هاكم ما يحصل عندما يلعبون الكرة . فاذا كان الرجل (الميت) الذي يقام له طقس التبني من التوكانا Tokana والتوكاناجي Tokanagi هم الذين يربحون المباراة . أما الكيكواجي Kickoagi فلا يستطيعون الفوز . أما اذا كان الاحتفال يقام لامرأة كيكّو Kicko فإن الكيكواجي Kickoagi هم الذين يربحون فيما يمتنع الربح على التوكاناجي Tokanagi . (Michelson I, p 385) .

وما هو وجه الحقيقة هنا ؟ ففي اللعبة الكبرى الحياتية (البيولوجية) والاجتماعية التي تدور باستمرار بين الأحياء والأموات واضح أن الأحياء هم المنتصرون الوحيدون ، إلا أن الربح في اللعب ـ كما تؤكده مجمل تنويعة الأساطير في أميركا الشمالية ـ يعني من الناحية الرمزية(والأساطير التي تختلط بين الرمز والواقع لا تحصى) « قتل » الخصم . اذن عندما يكتب النصر دائماً لفريق الأموات ، يوهم هؤلاء أو يوحى لهم أنهم الأحياء الحقيقيين وان أخصامهم اموات اذ انهم يقتلونه. فبحجة اللعب مع الأموات « يلعبهم » الأحياء أو « يلعبون بهم » ويقيدونهم .

فالبنية الصورية (الشكلية لما يبدو وكأنه بداية مباراة رياضية تطابق في كل دقيقة من دقائها مع بنية طقس خالص مثل طقس « الميتاويت » «Mitawit» و « الميديويون » «Midewiwin» وهما من طقوس شعب « الالغونكين » «Algonkines» نفسه ، حيث يلعب « المريدون » «Initiés» دور الأموات الذين

يقتلون « الأغرار » «Néophytes» رمزياً لتطول أعمارهم واقعاً مقابل التظاهر بالموت . فلا يغتصب الموت في كلتي الحالين الا ليخدع .

يبدو اللعب اذاً[(حادّاً) يقوم على الفعل] أي أنه يخلق في النهاية حيّزاً فارقياً بين اللاعبين أو الفرقاء وهم يبدأون متعادلين وينتهون رابحين وخاسرين .

أما الطقس فهو متناظر متعاكس بالنسبة إلى اللعب أي أنه يقوم على الوصل لأنه يقيم اتحاداً أو علاقة عضوية بين فئتين منفصلتين في الأصل وهما تتماهيان إلى حد ما الأولى بشخصية المحتفل والأخرى بمجموع المبتهلين .

يبدو التناظر في اللعب معطى سلفاً ، وهو بنيوي ، أي ناشىء عن المبدأ الذي يخضع الفريقين لقواعد واحدة فيما يبدو اختلال التناظر ناشئاً لا محالة من طابع الأحداث العرضية ، سواء أكانت أحداث نابعة من قرار معين أو من الصدفة أو من المهارة . أما في حال الطقس فيصح العكس ، اذ يبدأ الطقس مفترضاً اختلال التناظر بين الدنيوي والديني ، بين المحتفل والمبتهلين بين الأحياء والأموات والمريدين وغير المريدين . . . أما اللعبة فهي في تأمين الفوز لجميع المشاركين من خلال أحداث تتخذ من حيث طبيعتها وترتيبها وايقاعها طابعاً بنيوياً حقيقياً . فاللعب ينتج مثاله مثال العلم أحداثاً انطلاقاً من البنية :

أوليس ها هنا سر ازدهار العاب المنافسة في مجتمعاتنا الصناعية ؟

أما الطقوس والأساطير فشبيهة بالبرقلة (التي لم تعد المجتمعات الصناعية تسمح بها الا كهواية) فهي تفكك المجموعات الحدثية وتعيد تكوينها (على الصعيد النفسي والاجتماعي التاريخي أو التقني) وتستخدمها بمثابة قطع لا تتحطم في ترتيبات بنيوية تنقلب دورياً من أهداف الى وسائل والعكس بالعكس .

الفصل الثاني

منطق التصنيفات الطوطمية

ها هنا دون ريب مفارقة : فما معنى القول بمنطق لا تتكون عناصره الا من نتف وإرب هي بقايا سيرورات نفسية أو تاريخية ، وبالتالي خالية من الوجوب أو الضرورة . إذ من يقول « منطق » يعني اقامة علاقات ضرورية فكيف تنعقد مثل هذه العلاقات بين عناصر لا شيء يؤهلها لكي تضطلع بهذه الوظيفة ؟

فلا تتوارد القضايا (المنطقية) بدقة محددة عناصرها مسبقاً دون لبس .

ولكن ألم نتصدى في خلال ما مضى من تحليلنا لمهمة مستحيلة وهي اكتشاف الشروط الخاصة بضرورة استدلالية تقع في « البَعدْ » (لاحقة) A postériori ؟ .

وبداية القول أن هذه الإرب والنتف لا تظهر ارباً ونتفاً إلا في لحاظ التاريخ الذي انتجها وليس بمنظور المنطق الذي يستخدمها ، ذلك انها لا تكتسب صفتها كعناصر متنافرة إلا في لحاظ المضمون ، أما من حيث الشكل (الصوّري) فيوجد فيما بينها (اتحاد) بالتطابق استطعنا تحديده انطلاقاً من البرقلة . إنه تطابق (أو تماثل) يقوم على تضمين شكل هذه العناصر«مقداراً تضمنياً»معيناً يحمل على كل منها(*). فالصور الدلالية في الأسطورة ومواد البرقيل هي عناصر قابلة للتحديد وفق مقياس مزدوج : انها « لزمت » أي كانت ذات فائدة بوصفها كلمات من خطاب يقوم التفكّر الأسطوري بتفكيكه مثلما يفعل البرقيل عندما يصلح مسننات ساعة « منبّه » قديم لأنها « تلزم » فيما بعد لاصلاح ساعة أخرى أو لاستخدام آخر بعدما يجرى تعديل بسيط على وظيفتها .

ومن ناحية أخرى لا تنحدر صور الأسطورة أو مواد البرقيل من سيرورة

(*) اخترت هنا استخدام لغة منطقية لكي لا يتنافر التعبير في التعريب الحرفي وهو « يكون متسامياً ، بدرجة ما في كل منها » . ولهذا الاستخدام فائدة كونه يساعد في اكتشاف منحى علاقة الفكر الستراوسي بالمنطق الصوري . (المترجم) .

خالصة . فالدقة التي تبدو وكأنما تفتقدها بعدما تضطلع بوظائفهـا الجـديدة ، لم تفارقها فيما مضى حين كانت أجزاءً من مجموعات متناسقة . ولكن لنمعن النظر ، أفلا تحافظ هذه الصور والمواد على دقتها كونها لا نستعيد أبداً وصفها كعناصر خام بعدما أصبحت منتوجات مصنّعة ؟ أي مفردات لغوية أو في حال البرقلة عناصر في نظام تقني ، أي تعبيرات مكثفّة عن روابط ضرورية ، تتردد أصداء حيثياتها بأشكال مختلفـة وتنعـكس على كل مرتبـة من مراتــب استخدامهــا . فهــذه الحيثيات أو الضرورات ليست بسيطة أو احادية ، الا انها توجد على الرغم من ذلك كثوابـت دلالية أو جمالية تميز مجموعة من التحولات التي تتناسب معها ، وهي ليست كما سبق وأشرنا ، غير متناهية .

يتوظف هذا المنطق إذاً على غرار المشكال Kaléidoscope وهو آلة أنبـوبية تحتوي هي الأخرى على نتف وإرب (زجاجية) تتشكل بواسطتها ترتيبات بنيوية . وتنحدر هذه القطع من سيرورات تكسير وتدمير هي في ذاتها عرضية بشرط أن يكون « لمنتجاتهـا » بعض التشابـه فيما بينهـا أي من حيث الحجـم والألــوان الــزاهية والشفافية . . . فهي قد فقدت كينونتها الخاصة قياساً إلى الأشياء المصنوعـة التـي كانت تحمل خطاباً لم تعد (هذه القطع) سوى بقاياه التي لا هوية لها . الا انها لا بد لها في لحاظ أخرى من أن تكون قد حافظت على بعض من هذه الهويةلتتمكن من المساهمة في تشكيل متكوّن من نوع جديد . وهذا الكائن (المتكوّن) يشتمل على ترتيبات حيث تتعادل في لعبة المرايا (انعكاسات) أو ظلال الأشياء مع هذه الأشياء نفسها ، أي حيث تحتل الدلالات مراتب الأشياء المدلولة . وتحقق هذه الترتيبات احتمالات يبقى عددها على الرغم من تعاظمه متناهياً محدوداً ، معلولاً بالتشكيلات والتوازنات التي يمكن اقامتها بين أجسام هي نفسها محدودة العدد . وهنا أخيراً دقيقة هامة وهي ان هذه الترتيبات الناجمة عن لقاء بين احداث عارضة (دوران الآلة في يد المشاهد) وسُنن (تحكم صنع المشكال وهو العنصر الثابت في مجموعة الحيثيات التي مضى الحديث عنها) تعكس نماذج تبقى بمعنى ما ذات عقلانية مؤقتة .

ذلك أن كل ترتيب قابل للتعبير عنه صوريّاً بشكل العلاقات المحكمة بـين أجزائه ، علماً بأنه ليس لهذه العلاقات مضمون سوى هذا الترتيب نفسه . وهـو ترتيب يبقى دون مصـداق فـي اطار تجربة المشاهد (على الرغم من أن بعض البنى أو المتكونات في الخارج (الواقعية) قد تتراءى للمشاهد ، عبر الصور ، قبل أن يتعرف

إلى مصاديقها (المادية) الوضعية كأن يرى مشاهد مثلاً بعض البلوريات الثلجية أو بعض أنواع المشطورات أو الشعاعيات التي لم يسبق ان شاهدها) .

***

ندرك إذن أن مثل هذا المنطق الاحساسي أمر ممكن . ويبقى الآن أن نحدد خصائصه وكيفية بروزها في سياق المشاهدة الاتنوغرافية ، إذ أن هذه المشاهدة ندركها في اطار مزدوج شعوري وذهني .

« فالكائنات التي يشحنها الفكر البدائيّ بالدلالات ، تدرك وكأنها تتآلف مع الانسان بالنسب والقربى « فالاوجيبوا » «Ojibwa» يؤمنون بعالم من الكائنات الغيبية أو الخفية (ما ورائية) .

« . . . ولكن عندما نسمي هذه الكائنات ما ورائية أو ما فوق الطبيعية ، نحرّف قليلاً فكر الهنود (لذلك نعرب Surnaturel بغيبية أو خفيّة أو خوافي[*] . فهي مثالها مثال الانسان تنتمي الى النظام الطبيعي للكون لأنها تشبه الانسان بما تتمتع به من ذكاء وعاطفة . وهي كالانسان أيضاً ذكور وأناث وبعضها قد ينتمي الى عائلة والبعض يكون مستقراً في مكان معين فيما الآخر ينتقل بحرية ، وهي قد تكنّ للهنود مشاعر الودّ أو العداء (Jenness 2, p. 29) وهنا إشارة أخرى وهي أن الشعور بالاتحاد مع هذه الكائنات يغلب على تصور التمايزات :

« إن الشعور بالاتحاد مع النفوس والآلهة والاشخاص بوصفهم أرواحاً لدى سكان هاواي لا يمكن أن يوصف بكونه علاقة أو ألفة غير سويّة أو غير عادية أو عصابية أو أيضاً صوفية أو سحرية . فهو ليس خارج الحس لأنه جزء من نظام المحسوسات وان كان في لحاظ ما غريب عنها . إنه لا يتعدى الوعي العادي . . . » (Haudy et Pukui, p. 117) .

ويعي البدائيون بأنفسهم وبحدة أحياناً الطابع الملموس الذي يميز معرفتهم وهم يشددون على تقابلها العنيف مع المعرفة الخاصة « بالبِيض » :

« نحن نعلم ما تفعله الحيوانات ، نعلم حاجات القُندس والدب وسمك السومون والكائنات الأخرى لأن الرجال كانوا قديماً يتزوجون منها وقد أخذوا هذه

(*) المترجم .

المعرفة عن زوجاتهم . . . أما « البيض » فقد عاشوا لمدة قصيرة في هذا البلد ، وهم لا يعرفون الكثير عن الحيوان . ونحن هنا منذ آلاف السنين وقد علمتنا الحيوانات منذ زمن طويل . . . والبيض يسجلون كل الأشياء في « الكتاب » خوفاً من النسيان ، أما أجدادنا فقد تزوجوا هذه الحيوانات وتعلموا عادتها ، فتناقلنا هذه المعارف من جيل الى جيل » . (Jeuness 3, p. 540) .

هذه المعرفة المجانية والمتيقظة المفعمة بالمحبة المكتسبة والمتناقلة في جو العلاقات الزوجية والأبوية ، توصف هنا ببساطة نبيلة حتى انه يصبح نافلاً ان نستحضر هذه الفرضيات الغريبة التي يطرحها بعض الفلاسفة من خلال نظرتهم البالغة التجريد في تطور المعارف الانسانية .

لا شيء هنا يستدعي اللجوء الى « مبدأ المشاركة » أو حتى الى صوفية ممزوجة بالميتافيزقا(*) وهي لا تتراءى هنا الا من خلال « نظرات » الدين ـ المؤسسة .

أما الشروط العملية الخاصة بهذه المعرفة الملموسة ووسائلها ومناهجها وما يكتنفها من قيم عاطفية فليست بعيدة عنا ، انها ما تزال نابضة عند بعض معاصرينا أولئك الذين يكونون بالنسبة للحيوانات من حيث مهنتهم أو ذوقهم ومزاجهم في وضعية شبيهة بقدر ما تسمح به حضارتنا بوضعية كانت من جبلة الشعوب البدائية من الصيادين .

ولا يوجد في هذا المعنى ، مثال أوضح ، بعد شهادات البدائيين وأقوالهم التي مضى ايرادها ، من كلام مدير حديقة الحيوان ـ في روزيخ ـ في لقائه الحميم ـ ان صحّت العبارة ـ مع الدلفين وهو يبدأ بوصف « نظرته المفرطة في انسانيتها وأنفه العجيب وجلده الاملس وكأنه شمع وصفوف اسنانه الاربعة في فمه الشبيه بالمنقار » .

ثم يتابع قائلاً : « لم يكن « فليبّي »«Filippy» سمكة ؛ وعندما يمعن فيك النظر عن مسافة لا تتجاوز المتر تتساءل إذا كان حقاً حيواناً . لقد كان هذا المخلوق مدهشاً مفاجئاً وغريباً حتى انه كان ليبدو كائناً مسحوراً . الا أن عقل عالم الحيوان لم يستطع مع الأسف أن ينتزعه من هذا المعطى اليقيني البارد ، يقين مؤلم في هذه اللحظة ، وهو انه بتعابير علمية لم يكن أمامنا هنا الا (حيوان اسمه) : «Tursiops Truncatus...» (Hediger 1 p. 138) .

(*) هذا التعبير غير دقيق لأن الفكر العرفاني « التصوفي » في الاسلام مثلاً لا يندرج في « الميتافيزقا » !راجع «كلمة المترجم» .

تكفي هذه الملاحظات الصادرة عن عالم كبرهان ان كان البرهـان ضروريًا لكي نبيّـن أن المعرفة النظرية لا تتنافى مع العاطفة وان المعرفة قد تكون موضوعية وذاتية في آن معاً . وأخيراً ان العلاقات الملموسة التي تربط الانسان بالكائنات الحية تضفي ألوانها العاطفية المتمايزة بدقة (وهي تفيض عن هذا الاتحاد البدائي التي رأى فيها روسو بعمق قاعدة تضامنية لكل فكر ولكل مجتمع) . على مدار المعرفة العلمية بأكمله خاصة في تلك الحضارات حيث العلم يصبح « طبيعياً » (فطرياً) بصورة كلية . وإذاً علم التصنيف والألفة يتعايشان في وعي عالِم الحيوان فتفسير اللقاء بين هذين الموقفين (أو هاتين الرؤ يتين) في فكر ما سمي الشعوب البدائية لا يستدعي مبادىء أو سنن خاصة .

***

لقد أظهر ديترلين وزاهان Dieterlen et Zahan مدى شمـول التصنيفـات البدائية في السودان وطابعها المنظم . « فالدوغون » «Dogon» يقسّمون النباتات الى 22 فصيلة أساسية ثم يقسّمون البعض منها الى 11 فئـة ثانـوية . أمـا الاثنتـا وعشرون فصيلةالتي تقدم وفقاً لترتيب ملائم، فتنقسم بدورها الى متواليتين تتألف الأولى من الأرقام المفردة والثانية من الأرقام المزدوجة .

وتربط المتوالية الأولى التي ترمز الى الولادات الفردية بين النباتات من الذكور والفصل الجاف وبين الاناث وفصل الشتاء . أما في الثانية التي ترمز الى ولادة التوائم فتتردد نفس العلاقة ولكن بصورة عكسية . وتتوزع كل من هذه الفصائل على هذه الفئات الثلاث : شجرة ، جنبة ، عشبة ؛ وأخيراً تتناسب كل فصيلة مع جزء من الجسد ، ومع تقنية معينة ، وطبقة اجتماعية ومؤسسة معينة.لقد كان لوقائع من هذا النوع أن تثير الدهشة عندمـا نقلهـا البعـض للمـرة الأولى من افـريقيا علماً بأن أشكالاً من التصنيف مشابهة لحد بعيد قد وصفت منذ زمن بعيد في أميركا وأوحت لدوركايم وموس كتابات شهيرة . وإذ ندعو القارىء لمراجعتها نضيف الى الأمثال التي توردها أمثالاً أخرى كنا قد جمعناها .

يقسم الهنود نافاهو Navaho ، الذين يقدمـون أنفسهـم بكونهـم من كبـار المصنفين ، الكائنات الحيّـة الى فئتين وذلك بحسب النطق وجوده أو عدمه . تضم الكائنات غير الناطقة الحيوان والنبات . أما الحيوانات فتقسـم الى فئـات ثلاث :

« العادية » ، و« الطائرة » ، و« الزاحفة » . وكل فئة من هذه الفئات يعاد تقسيمها قسمة مزدوجة : « مهاجرون في اليابسة » « مهاجرون في الماء » من ناحية و« مسافرون نهاراً » و« مسافرون ليلاً » ، من ناحية أخرى . ولا يتطابق « تفصيل « الأنواع » الذي تعتمده هذه الطريقة دائماً مع تصنيفات علم الحيوان . »

فقد يحصل ان تحمل الطيور المقسمة أزواجاً على قاعدة التضاد : ذكر / انثى على جنس (تناسلي) واحد فيما تحمل على أنواع مختلفة لأن الاتحاد (في المقولة) يقوم هنا على قياس القامة من ناحية ، ومن ناحية أخرى موقعها بالنسبة للألوان المصنفة والوظيفة المسداة في نطاق السحر والطقوس . (Reichard I, 2) .

وغالباً ما تبلغ التصنيفات البدائية درجة من الدقة والوضوح تسمح باجراء بعض المطابقات مثل تلك التي سمحت منذ بضع سنين باكتشاف ان « البعوضة الكبرى » التي ترد في الأساطير هي نفسها الـ«Hystricia pollinosa» وهي من فصيلة الـ«Tachnidée» .

أما النباتات فتصنف وفق ميزات ثلاث : الجنس المفترض ، الفوائد الطبية ، والمظهر والملمس (لزجة . .) وها هنا توزيع مثلث بحسب القامة (كبيرة ، وسط ، صغيرة) يتقاطع مع كل من المميزات السابقة . وهذا التصنيف متسق على الرغم من كل المساحة الشاسعة 000 7000 هكتار التي يُغطيها وعدد سكانها الـ60000 وانتشارهم . (Reichard, Wyman et Harris, Vestal, Elmore) .

ولكل حيوان أو نبتة عنصر طبيعي يماثلها ، وهو يتغير باختلاف الطقوس وهي كما نعلم شديدة التعقيد في عالم « النافاهو »«Navaho» . فمن خلال طقس « الصوان المنحوت » يتكشف لنا التماثل الآتي : « الكركي ـ السماء » «Grue-ciel» ؛ « العصفور الأحمر » ـ الشمس النسر ـ الجبل ، الصقر ـ الصخر ؛ العصفور ـ الأزرق ـ الشجرة العصفور الطنّان ـ النبات ، الحشرات المغمدات ـ الأرض ، المالك الحزين ـ الماء .

و« الهوبي »«Hopi» مثالهم مثال « الزوني »«Zuni» الذين استرعوا بشكل خاص انتباه دوركايم وموس ، يصنفون الكائنات والظواهر الطبيعية مستخدمين نظاماً واسعاً من التماثلات .

وإذا ما جمعنا المعلومات المشتتة في كتابات متفرقة نحصل على اللوحة الآتية

وهي لا تشكل دون أي شك إلا جزءاً متواضعاً من نظام شامل نفتقد الى الكثير من عناصره :

	شمال - غرب	جنوب - غرب	جنوب - شرق	شمال - شرق	السمت	نظير السَّمت
الألوان	أصفر	أزرق ، أخضر	أحمر	أبيض	أسود	متعدد الألوان
الحيوانات	أسد (كوجر)	دب	هر وحشي	ذئب	نَسر	ثعبان
الطيور	Oriol	العصفور ـ الأزرق	الببغاء			
الأشجار						
العليق						
الورود						
الذرة	صفراء	زرقاء	حمراء	بيضاء	أرجوان	سكري
الفاصولياء	فاصولياء خضراء	فاصولياء دسمة	فاصولياء صغيرة	ليما Lima	مختلف	

ولا تقتصر هذه المطابقات فقط على « البوبلو »«Pueblo» ، إذ أن شعوباً أقل تماسكاً من حيث بنيتها الاجتماعية تلجأ اليها هي أيضاً : « فالايسكيمو » «Eskimo» « نحات سمك السلمون» يستخدمون لتصوير كل نوع من أنواعها الخشب الذي يشبه لونُه لون لحمها : « كل الأخشاب هي من السلمون » .

اكتفينا هنا ببعض الأمثلة انتقيناها من بين أمثلة كثيرة . وقد كان ممكناً أن تتوفر أكثر ، لو أن الأحكام المسبقة حول البساطة والفظاظة البدائية لم تمنع علماء الاتنولوجيا من الاستقصاء والاستعلام حول تلك الأنظمة التصنيفية الواعية ، المعقدة والمتناسقة إلا أنهم تسرعوا في اعتبارها مستحيلة في ظل مستوى اقتصادي وتقني على هذه الدرجة من التدني ، معتبرين أن التدني في المعاش يستتبع ثقافة متدنية .

ونحن بدأنا نرجح أن هذه المعاينات القديمة التي وصلتنا من محققين نادرين ثاقبي النظر مثل كاشنغ Cushing ـ لا تعبر عن حالات استثنائية ، بل انها تلحظ أشكالاً معرفية وتفكّرية رائجة جُداً في المجتمعات التي تسمى بدائية . فلا بد لهذه الصورة التقليدية التي تكونت عن « البدائية » ان تتغيّر وتزول . فلم يكن الانسان « الوحشي » في أي زمان أو مكان هذا الكائن الخارج لتوّه من الحالة الحيوانية ، رازحاً تحت وطأة حاجاته وغرائزه ، كما كان يحلو للبعض تصويره ، كما انه لم يكن أيضاً ذلك الانسان الذي تغلب العاطفة على وعيه غارقاً في الابهام والغموض والمشاركة السديمية .

وتشهد هذه الأمثال التي مضى ذكرها أو التي لم نذكرها لفكر انقطع عن جميع (الألاعيب) فبدا قريباً من فكر علماء العصور القديمة والوسطى من الطبيعين والمشتغلين بالكيمياء : « غاليان » ، و« بلين » ، و« هرمس » ، و« تريسميجيست » و« البير الكبير » . . . . وقد تبدو في هذه اللحاظ التصنيفات « الطوطمية » . . . أشد قرباً مما يقدر عادة من الشعائرية النباتية عند اليونان والرومان التي تتخذ شعائرها من تيجان الزيتون والسنديان وأغصان النخيل . . . أو من الشعائرية التي مارستها الكنيسة في القرون الوسطى حيث كان ينثر على ارض الكورس وعلى مدار تقويم الأعياد التبن والأسل والكَفْنة أو الرمل . أما « المنجمون النباتيون » فكانوا يميزون 7 أصناف من النباتات الكوكبية و12 عشبة ذات صلة بفلك الأبراج ، و36 مرتبطة بعشر البروج (Décan) وبالطالع الفلكي

(Horoscope) . وكان لا بد لكي تكون النباتات فعالة من أن تقطف في يوم معين وساعة معينة ، تناسبها ، الأحد للبندق والزيتون الاثنين للسذاب والنقل ، والودح (. . .) ونجد أيضاً عند « ثيوفراست » «Théophraste» نظاماً في التطابق بين النباتات والطيور حيث يتطابق الودح والقندس ، القنطريون والصقر وأخيراً الخَربق والنسر الأسود(Delatte) .

إن جميع هذه التطابقات التي نرى فيها فلسفة طبيعية من صنع خبراء قد ورثوا هذه المعرفة عن أجيال تعاقبت خلال آلاف السنين تتردد هي نفسها وبدقة في المجتمعات « الغريبة » Exotipue ـ ويرى الهنود ان من بين ما يميزهم أساساً عن البيض « هو كونهم (الهنود) لا يقطفون الأزهار » أي لا يلهون بقطفها وبالفعل « فللنبات استعمالات مقدسة لا يعرفها الا أسيادها السريون » ، وحتى ان القرنفلة الصابونية(Saponaire) الشائعة الاستخدام في حمام البخار في معالجة آلام الضرس والأذن وداء المفاصل كانت تقطف بوصفها جذور مقدسة .

« . . . كان القاطف يضع في الثقب مكان الجذر ، قليلاً من التبغ وأحياناً سكيناً وبعض الدراهم ، مقيماً في المناسبة صلاة قصيرة : لقد أخذت ما أعطيتني واني أترك لك هذه الأشياء . أتمنى أن أحيا طويلاً . وأن لا يصيبني أو يصيب أهلي مكروه » . (Fortune I, p. 175) .

وعندما يجمع أحد الأطباء ـ السحرة في شرق كندا جذوراً وأوراقاً أو قشوراً طبيّة فهو لا ينسى مصالحة روح النبتة واضعاً تحتها قليلاً من التبغ تقرباً منه ، فدون استجابة الروح ومساعدته لن يكون « لجسد » النبتة أية فعالية » .Denness I, p. 60) .

أما البيل Peul في السودان فهم يصنفون النباتات وفقاً لمتواليات تتناسب كل منها مع يوم من أيام الأسبوع واتجاه من الاتجاهات الثمانية :

« ولا بد من قطف النبتة وفقاً لهذه التصنيفات المختلفة » فالقشور والجذور والأوراق والثمر لا يقطف إلا في يوم محدد من الشهر القمري وهو اليوم الذي يناسب النبتة ولا يتم القطاف إلا بعد الدعاء « للار » «Lâre» « الروح » الذي يحرس القطعان وهو يرتبط بتوالي أيام الشهر وبمواضع الشمس . . . أما « السيلاتجيجا » «Silatigi» فيقول معطياً بعضاً من تعليماته : « عليك لكي تفعل (كذا) ان تأخذ

ورقة من هذا « العليقة » التي يجب أن تكون دون قشرة ، تأخذهـا في هذا اليوم وعندما تكون في هذه الزاوية وعليك أن تنظر في هذا الاتجاه وأن تدعو هذه الروح (المحددة) « لار »«Lâre» . (Hampaté Ba et Dieterlen, p. 23) .

***

ولا تتصف التصنيفات البدائية بطابع منهجي يقوم على معرفة نظرية متماسكة فحسب بل انها تصل في بعض الأحيان من الناحية الصوريّة الى مصاف التصنيفات العلمية التي ما يزال علم الحيوان والنبات يستخدمه حتى يومنا هذا .

وهاكم مثال هنود « ايمارا »«Aymara»هنود الهضبة البوليفية وهم ربما كانوا أحفاد الكوّلا Colla الاسطورية منشئي حضارة « التياهوانـاكو »«Tiahuanaco» الكبرى . . . انهم من أمهر الخبراء في ميدان حفظ المأكولات ـ الى درجة ان الجيش الاميركي عندما أخذ بطرقهم في تجفيف الأطعمة استطاع ان يحصل على وجبات من هريسة البطاطا تكفي لمائة وقعة دون أن يتعدى حجمها علبة الأحذية . وقد كانوا أيضـاً خبـراء في الزراعـة والنبـات اذ استطاعـوا تطـوير زراعـة « السولانـوم » «Solanum» وضبط أصنافها بشكل لم يتوصل اليه أي شعب آخر ، وهي زراعة تكتسب أهمية بالغة بالنسبة للهنود كونهم يقطنـون على ارتفـاع 4000 م حيث لا تستطيع الذرة أن تنبت .

وتتعدى الأنواع التي تعيّـنها المفردات « البدائية » المائتي وخمسين نوعاً ، وقد كانت بالتأكيد أكثر عدداً في الماضي . ويعمل هذا النسق التصنيفي بواسطـة لفـظ وصفي دال على النوع تضاف اليه صفة متغيرة دالة على الأصناف ، التي يتضمنها : فالنوع أميلاّ Emilla « فتاة » ينقسم إما وفقاً للون : سوداء زرقـاء بيضـاء حمـراء دموية . . وأما وفقاً لميزات أخرى : معشوشبة ، تافهة ، بيضانية . . .

وهناك ما يقارب اثنى وعشرين نوعاً رئيساً تنقسم على هذا النحو ، بالاضافة الى قسمة ثنائية أخرى تميز بين الأنواع والفئات من كل نوع بناءاً لكونهـا صالحـة مباشرة للاستهلاك بعض الطهي أو لا بد من إخضاعها لسلسلة من التجليد والتخمير المتعاقبين . وكأنما ها هنا دائماً تصنيفاً ثانونياً يستلهم مقاييساً مثل الشكل (مسطح ، سميك ، حلزوني ، على غرار راحة ورق الصبـار ، التلعـة ، البيضـة ، لسـان البقرة . .) « القُماشة » (بملمس الطحين ، مطاطة ، لزجة . . .) .

ولنصغِ الآن لعالم محترف في البيولوجيا يقول انه كان ممكناً تلافي الكثير من الأخطاء والاشتباهات ـ التي لم يصحح بعضها إلا حديثاً ـ لو وثق الرحالة قديماً بالتصنيفات « البدائية » بدل أن يرتجلوا تصنيفات مغايرة تماماً . . . فقد أطلق 11 باحثاً منهم اسماً علمياً واحداً « كانيس آزاره »«Canis Azarae» على ثلاثة أنواع متميزة وثمانية أصناف وتسع فئات مختلفة وأطلقوا بالمقابل أسماء مختلفة على صنف واحد من النوع نفسه . أما الغواني فكانوا قادرين على العكس من ذلك أن يتقدموا منهجياً معتمدين على مصطلحات بسيطة ثنائية أو ثلاثية مميزين مثلاً بين السنور الكبير (الجسم) والصغير والمتوسط « فالدياغوا »«Dyagua» هو مثال السنور الكبير « والمباراكاديا »«Mbarakadya» مثال الهر الوحشي الصغير اما الميني (الصغير) من « الدياغوا »Dyagua (الكبير) فيتناسب مع الغواسو«Guasu» (كبير) من الشيفيchivi وهو سنور متوسط الحجم .

« وبصورة عامة يمكننا القول ان التسميات « الغوراني »«Guarani» تشكل نسقاً دقيق التصور ـ cum grano salis ـ وهي تشبه في بعض النواحي مصطلحاتنا العلمية . فهؤلاء الهنود البدائيون لم يتركوا تسمية الأشياء في الطبيعة للصدفة ، بل انهم كانوا يجمعون أعيان القبائل لإحكام المصطلحات والبحث في تناسبها مع مواصفات الأنواع ، مصنفين بدقة المجموعات الأم (المقولات) وتلك التي تتضمنها . . . ان الذكرى التي بقيت لدينا من هذه المصطلحات ليست تعبيراً عن الوفاء والاستقامة بل انها أيضاً واجب علمي(Dennler . pp. 234 et 244) .

يُقسّم الغذاء في صقع واسع من شبه جزيرة كاب بوركCap York الى « نباتي » و« حيواني » بواسطة بداءتين لفظيتين«Morphème» خصوصيتين. أما « الويك مانكانا » وهم من قبيلة ضاربة في وادي ومصب « الآرشي »Archer على الساحل الغربي فهم يزيدون في هذه القسمة تدقيقاً (« تنعياً ») مضيفين مفرد « مي »«mai» في بداية أسماء النبات أو الغذاء المتفرع عنها ، ومفرد « مين »min أمام أسماء الحيوان ، وقطع اللحم أو الأغذية الآتية من الحيوان .

أما أسماء الأشجار واسم « العصا » فيُصدّر بلفظ« يوك »«Yukk» وأسماء الألياف والحبال « بكوا »«Koi» وأسماء الأعشاب « بواك »«Wakk» والأفاعي : « توك »«Tukk» والسلال « ونك »«Wank» . أو كانمان Kämpän الأول

للسلال المصنوعة من الحبال والثاني للسلال المصنوعة من القش . . . وأخيراً تسمح القاعدة نفسها في تركيب الاسم للتمييز بين المشاهد الطبيعية وحملها على هذا النموذج من الحيوان المحلي أو ذاك من النباتات المحلية : Arktompz : الشاطىء - Ark Tomp Nintän منطقة كُثيبات وراء الشاطىء . Ark Pint'l : سهل ساحلي ذو مستنقعات مالحة . . .

« يتمتع المحليون بحاسة مرهفة تجاه الأشجار المميزة ، والأدغال والحشائش الخاصة بكل « اتحاد نباتي » بالمعنى « الايكولوجي » لهذا اللفظ . فهم قادرون على تعداد الأشجار الخاصة بكل « اتحاد » مع التدقيق في تفصيلها ودون أي تردد ، وقادرون على لحظ أنواع الألياف والسمغ والأعشاب والمواد الأولية التي تستخرج منها والحيوانات والطيور التي تتخذ منها ملجأ ونوعاً لأوكارها وأعشاشها . والحق يقال ان معرفتهم بالغة الدقة والتفصيل حتى انها تلحظ النماذج الانتقالية الخاصة بكل « اتحاد » ، فقد كان المخبرين أو « الأدلاء » الذين تعرّفت عليهم يصفون دون تردد الأحوال الموسمية التي بها مجموعة الحيوانات المحلية والموارد الغذائية » .

ويسمح التصنيف المحلي في باب الحيوان والنبات بالتمييز بين الأجناس والأنواع والأصناف :

Mai'watti'yi (Dioscorea trausversa)- mai' Kä'arra (Dioscorea sahiva var. rotunda, Bail.); Yukk putta (Eucalyptus' papuana)- Yakk pont (E. Tetrodonta); tukk jol (pythonspilotes)- tukk oingoyän (p. amethystinus); min pänk (Macropus agilis)- min ko'imjia (M. rufus)- min to-along (M. giganteus) etc.

فلا نبالغ إذن حين نقول بقول كاتب هذه المشاهدات ، ان قسمة أو توزيع النباتات والحيوانات والأغذية والمواد الأولية التي تتفرع أو تنشعب منها تشبه بنواحي معينة التصنيف الخطي Linnéen البسيط. (Thomson, p.p. 165- 167) .

***

ونأسف أمام هذه الدقة والشغف بالتفاصيل ان لا يكون كل عالم في الاتنولوجيا عالماً أيضاً في المعادن والنباتات والحيوان ، أو حتى عالماً فلكياً . . . إذ أن

ملاحظة ريشارد Reichard حول « النافاهو » «Navaho» لا تنطبق فقط على الاوستراليين وأهل السودان بل على جميع الشعوب المحلية أو يكاد . . .

« وكونهم يعتبرون جميع الأشياء في الكون ضرورية لحياتهم وراحتهم ، يصبح التصنيف الطبيعي مسألة أساسية من المسائل التي تدرسها العلوم الدينية وهي تتطلب دقة متناهية من وجهة العلوم التصنيفية . فلا بد من لائحة بالمفردات الانجليزية والعلمية (اللاتينية) و « لغة النافاهو » العائدة لمجمل النباتات والحيوانات (وخاصة الطيور والقواضم والحشرات والديدان) والمعادن والصخور والأصفاد والكواكب والنجوم) .

وإننا نكتشف كل يوم أكثر فأكثر ، إنه لا بد لتأويل الأساطير والطقوس بشكل صحيح أو لتفسيرها من وجهة بنيوية (ونخطىء الحكم إذا ما اعتبرنا هذه الوجهة مجرد تحليل صوريّ) ، من تعيين دقيق للنباتات والحيوانات التي تذكرها أو تستخدم رفاتها أو أجزاءها . وهنا مثالان سريعان حول هذه المسألة الأول من علم النباتات والآخر من علم الحيوان .

تلعب النبتة المسماة («sage-brush» «sage») Sauge) « سوج » في جميع أنحاء أميركا الشمالية أو يكاد ، دوراً أساسياً في الطقوس الشديدة التنوع إما لوحدها أو مقروناً بنباتات اقتراناً بالتقابل : Solidago, Chrysothamnus, Gutierrezia .

إلا أن كل هذه الأمور تبقى من باب النوادر والتعسفات ان لم ندرك بدقة طبيعة « السوجا » الاميركية التي ليست شفوية الشكل «Labiée» بل من المركبات .

والواقع ان عبارة «Vernaculaire» تحمل على عدة أنواع من الارطماسيات Armoises «Artemisia» . (تميَّز بدقة مفرطة من خلال المصطلحات المحلية وتخصص كل منها بوظائف طقسية مختلفة) . وتبين هذه التعيينات حين تستكمل باستقصاء حول الصيدلة الشعبية ، إن الارطماسيات تحمل في أمريكا الشمالية كما هي الحال في العالم القديم دلالات انثوية قمرية وليلية ، وتستخدم خاصة في علاج عسر الطمث والولادات العسيرة . وتشير دراسة مشابهة حول الفئة النباتية الأخرى الى أن الفكر المحلي يعاينها بوصفها أنواعاً مماثلة للارطماسيات وذلك لصغر زهراتها

واستخدامها في الدباغة والطبابة (كعلاج أمراض المسالك البولية أي الجهاز التناسلي الذكوري) . لدينا إذن مجموعة متناظرة ومتعاكسة مع المجموعة السابقة وهي ذات دلالة ذكورية شمسية نهارية . ونتيجة القول : أولاً ان الطابع المقدس يحمل على الزوج كونه الوحدة المعبرة وليس على كل صنف من النبات مأخوذاً بذاته . وثانياً ان النظام الـذي يتضـح مبـاشرة من تحليل بعض الطقـوس كطقس صيد النسر عنـد « الهيداتسا » «Hidatsa» (وذلك بفضل الباحث المنقب ويلسون G.L. Wilson pp. 150-151 وما يتصف به من فطانة ونظرة ثاقبة) ، قابل لأن يُعمم على حالات أخرى حيث لم تلحظ مصاديقه (بعد) : كحال الهنود « هوبي » «Hopi» الذين يعدون « الهروات الحجرية » مضيفين الى الرياش التي تشـكل مادتهـا الأسـاسية أغصانـاً عسلـوجية من «Gutierrizia enthamiae» والارطماسيا «Artemisia»



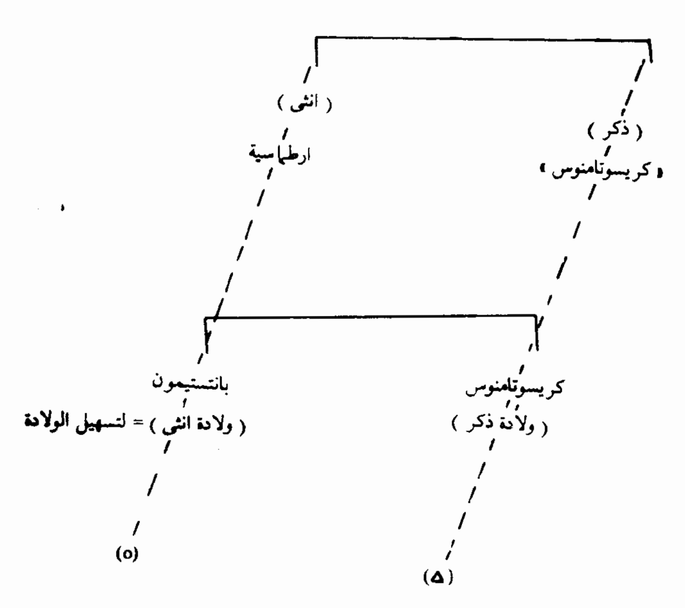
Artemisia frigida

[أرطماسية]

(Le debour Icones Plantarum)

«frigida ، أو كحالهم أيضاً عندما يعيّنون الاتجاهات الأربعة من خلال ضروب مختلفة من الاقتران بين الارطماسياتArtemisia و« الغريسو تامنوس ».Cf. p. ex.) Voth I, passim, 2, p. 75sq; 5, p. 130 Chrysothamnus) .

وها هنا سبيل يمكّننا من طرح اشكالات مختلفة اهملت حتى الآن : كأشكال التفرّع المزدوج ، عند « النافاهو » «Navaho» ، الذي يشعّب القطب « الانثوي » الى « الكريسوتامنوس » (على الرغم من أن هذه النبتة تلحظ « كذكر » في التقابل الرئيسي) و« باتيستيمون » «Pentstémon» وهو انشعاب يتضح من الرسم الآتي :



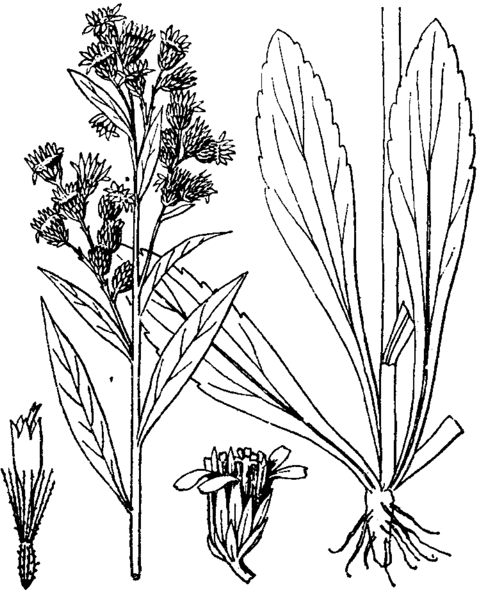
وينكشف في هذا السياق نفسه معنى بعض الخصائص الطقسية التي تتصف بالاشتراك بها شعوب عديدة ، على الرغم من المسافات التي تفصلها والاختلاف بين لغاتها وثقافاتها . ان تباشير نظام تظهر هنا على مستوى القارة بأكملها . وأخيراً تفتح المشابهة بين موقعي الارطماسيا في العالمين القديم والجديد بالنسبة للباحث المقارن حقلاً جديداً للتنقيب والتفكّر وهي لا تقل أهمية من حيث دورها عن دور «Solidago virga aurea» أي « الغصن الذهبي » في مدار العالم الجديد .

ويتناول المثل الثاني الطقوس التي تناولها الحديث سابقاً وهي الخاصة بصيد

النسر عند « الهيداتسا » ، الذين يعطون لهذا النشاط ، مثالهم في ذلك مثال العديد من الشعوب الامريكية ، طابعاً مقدساً بارزاً . والحال ان صيد النسر قد لُقِّن للبشر بنظر « الهيداتسا » من قبل حيوانات « فوطبيعية » ، ابتكرت في البدء تقنيتها ووسائلها ، وتحكي الأساطير عن هذه الحيوانات وتقول بابهام شديد انها من « الدببة » .

ويبدو أن الادلاء مترددون بين الدب الصغير الأسود والغُلطون أو « الكركاجو » بالانجليزية («Wolverine»: «Gulo luscus») أما الاخصائيون بالهيداتسا : « ويلسون »«Wilson» ، « دانسمور »Densmore « باورز » Bowers « بيكويز »Beckwith وإن لم يتجاهلوا هذه المسألة فإنهم لم يعيروها أهمية كبرى . فقد لا يتعدى المقصود هنا مجموعة من الحيوانات الاسطورية يعتقد أن لا فائدة من تعينها أو أن هذا التعيين مستحيل . والواقع أن هذا التعيين يتوقف تأويل الطقس برمته . ففيما يتعلق بصيد النسر لا شيء هنا يستفاد منه بالنسبة للدببة .

أما بالنسبة « لكاركاجو » ـ لفظ كندي مأخوذ عن الهندية مع بعض تعديل ويعني « سيء الطبع » ـ فالحال تختلف كون هذه الحيوانات لها مركز خاص جداً في إطار الفولكلور .



الغصن الذهبي
Solidago virga aurea

حيوان « مخيب للآمال » في أساطير « الالغونكين » «Algonkin» في شمال شرق القارة ، يبدو « الكاركاجو » حيواناً مكروهاً ومرهوباً ان من قبل « الايسكيمو » في خليج هدسون Hudson أم من قبل « الاتابسكان » «Athapaskan» الغربيين أو قبائل ساحل الالسكا أو كولومبيا البريطانية . ونحصل حين نجمع المعلومات العائدة لجميع هذه الشعوب (حول الكاركاجو) على التفسير نفسه الذي يعطيه جغرافي معاصر عن « المغاوين » : « يكاد يكون الغُلطون الوحيد في فصيلة السرعوب الذي لا يؤخذ في الفخ . فهو لا يلهو بسرقة الغنيمة فحسب بل انه يسرق فخ الصياد نفسه ، ولا يتخلص الصياد منه الا بالرصاص » . (Brouillette, p. 155) . والحال ان « الهيداتسا » يصطادون النسر مختبئين في الحفرة . ويستجلب النسر بواسطة طعم يوضع فوقها وعندما يحط الطير ليأخذها يلتقطه الصياد بيديه العاريتين . فهذه التقنية لا تخلو إذن من مفارقة ؛ فالانسان هو الفخ ، ولا بد ليقوم بهذا الدور أن ينزل في حفرة ، أي أن يتخذ وضعية الطريدة ، فهو إذن صياد وطريدة في آن . ويعرف الكاركاجو وحده بين جميع الحيوانات تخطي هذه الوضعية المتناقضة : فهو ليس لأنه لا يهاب الافخاخ التي تعدّ له بل لأنه ينافس الصياد حينما يسرق غنائمه وأفخاخه أيضاً .

وإن صحت التأويلات الأولى لهذا التفسير أو بداياته لاستتبعت أن أهمية طقس صيد النسر عند الهيداتسا تكمن جزئياً على الأقل في استخدام الحفر ، أي في أن الصياد يتخذ وضعية في غاية الدنو أو الضعة (واقعاً أو مجازاً) ليقبض على طريدته التي تعتبر أكثر علواً ، بالفعل (تطير النسور في أعلى السماء) وأسطورياً (حيث يحتل النسر أعلى مراتب الطيور) .

ويؤكد تحليل الطقس حيث مجمل تفاصيله ، الفرضية التي تقول بالازدواجية بين طريدة سماوية وصياد (في باطن الأرض) ويظهر التقابل الأقصى الذي يمكن تصوره في مجال الصيد كعلاقة بين العلو والدنو ـ تقابل هذه الطقوس الغريبة التعقيد التي تفتتح بها موسم صيد النسر وترافقه وتختمه ، الموقع الفريد الذي يحتله هذا الصيد في التصنيفة الاسطورية (تصنيفة الاساطير) وهي تقدمه كتعبير عن فارق أقصى بين الصياد وطريدته . ويتضح هنا من هذا المنظور نفسه بعض جوانب الطقس الغامضة سيما مدار الأساطير التي تروى خلال حملات الصيد وهي تدور حول أبطال أولّين قادرين على التحوّل الى نبال ، وهم أرباب الصيد بالقوس : ولا

يصلحون من هذه الزاوية ـ وبشكل مضاعف ـ لأن يلعبوا دور الطعم الجاذب للنسور من حيث مظهرهم الحيواني وهم على صورة هر وحشي أو « الراتون الغاسل » Raton Laveur . وبالفعل لا يتعلق صيد القوس الا بمنطقة من الفضاء تقع مباشرة فوق الأرض ، أي السماء الوسطى أو الجوية : فهنا يتصل الصياد بطريدته في الفضاء الوسيط فيما يفصل صيد النسور بينهما محدداً لكل منهما موضعاً يقابل موضع الآخر . الصياد تحت الأرض والطريدة في السماوات العلى . وينفرد صيد النسر بخاصية أخرى وهي أن للنساء أثر خيّر (على الصياد) خلال طمثهنّ خلافاً للمعتقدات السائدة لدى جميع الصيادين من الشعوب بما فيها « الهيداتسا » نفسهم فيما يختص بجميع أنواع الصيد الأخرى . وقد يتضح هذا التفصيل بدوره في ضوء ما تقدم وذلك إذا أخذنا في الاعتبار ، أن التوسط يتحقق في إطار صيد النسر ـ المدرك كاختزال لفارق أقصى . على الصعيد التقني بواسطة الطعم وهو جسم مدمّى معرض لفساد متسارع . فها هنا صيد أولي يشرّط صيداً ثانوياً . صيدٌ دامٍ (بواسطة القوس والنبال) وآخر غير دامٍ إذ تخنق النسور دون إراقة دماء) بوصفهما وصلاً لاحقاً أو مؤجلاً بين الصياد وطريدته تؤمن عنصراً وسطاً لوصل بين طرفين ضاربين في تباعدهما حتى انها تبدو بداية وكأنهما فصل لا يوصل إلا بالدم ولطمث النساء في هذا النظام تحديدات ايجابية مثلثة الأبعاد : فانقلاب صيد الى عكسه في صيد آخر يؤدي من الناحية الشكلية (الصورية) البحتة الى انقلاب الدور المعطى للعادة الشهرية : شر من ناحية (لافراط في التشابه) فهي خير من ناحية أخرى (حيث يضاف الى معناها الاستعاري معنى بالكناية ، كونها تستدعي الطعم بوصفه دماً وفساداً عضوياً ولأن الطعم جزء من النظام) .

وبالفعل فالجسم الدامي الذي يصبح قذراً بعد فترة قصيرة يلتصق بالصياد ساعات اوحتى اياماً هو وسيلة التقاط الطريدة ، ومن الملفت ان يكون اللفظ المحلي الذي يعبر عن « الضمة الغرامية » هو نفسه الذي يعبر عن ابتلاع الطير طعمه . واخيراً تعتبر النجاسة بالنسبة لهنود اميركا الشمالية على الاقل ، اتصالاً حمياً بين عنصرين يفترض ان يظل كل واحد منهما في حالة « الطهارة » . واذا كان لعادة النساء الشهرية ان تستتبع غالباً اتصالاً مفرطاً يؤدي من ناحية ترداده الى اغراق العلاقة الاصلية وتغييبها لاغياً متحركيتها فالعكس هو ما يحصل في اطار الصيد البعيد (الثانوي) : فالوصل ضعيف والوسيلة الوحيدة لتدارك وهنه هي القبول

بالنجاسة التي تبدو كدورة في محور « الأناث » المتعاقبةDiachronie أو افساداً لمحور استواء الزمان في متن « الأن »Synchronie .

ولأن هذين المحورين يتناسبان ، الاول مع الاساطير الزراعية والثاني مع الصيد ، فاننا نصل عبر تأويلنا هذا الى نظام مرجعي شامل ، يمكّننا من ادراك التشابهات والتماثلات بين موضوعات تبدو متباعدة ، في البداية ، لا يربط بينها رابط . والواقع انه في حال صيد النسر فان لهذا الصيد اهمية بالغة لانه يوجد وجوداً متكثراً متعدد الاشكال (الا انه مشبع دائماً بالطقوسية) ممتداً على مساحة القارة الاميركية كلها . شاملاً شعوباً متغايرة الثقافات من الصيادين . والمزارعين . ونستطيع والحال هذه ان نعتبر الوظيفة المتواضعة . ولكن الايجابية ـ التي يعطيها « الهيداتسا » « والماندان »«Mandan» « والباوني »« Pawne » (والتي تحمل على كل حال تنويعات تفسر على اساس التنظيم الاجتماعي لكل قبيلة) كحالة خاصة من مجموعة اوسع ، وهي مجموعة تضم حالات عديدة ، منها حالة خاصة ، ايضاً ، تتمثل باسطورة الرجل « المخطوب » « لفتاة ـ نسر » عند « البوابلو »«Pueblo» ، وهي ترتبط عندهم باسطورة أخرى :

اسطورة « الخطيبة ـ الشبح »(Corpse girl) حيث للنجاسة وظيفة بالغة الاهمية (خطيبة ـ جثة » كبديل عن امرأة في العادة) ولكنها سلبية (تستتبع موت الصياد بدل فلاحه) ذلك لأنه لا يجوز في نظر الهنود « البوابلو » ان تنزف الارانب وهي الطرائد المثلى في الصيد الطقسي ، في حين انه لا بد من جعلها تنزف برأي « الهيداتسا » لتصبح وسيطاً ممهداً للصيد الطقسي بامتياز اي صيد النسور التي يجب أن لا تنزف . والواقع ان « البوابلو » يلتقطون النسور ، يربونها ولا يقتلونها حتى ان بعض الجماعات تتحاشى هذا الامر خشية من ان تموت هذه الطيور من الجوع اذا غاب عن بالهم اطعامها .

ولنعد الى « الهيداتسا » فنوجز بأن ها هنا مسائل أخرى تتعلق بالدور الاسطوري المعطى « للكاركاجو » في الاطار المحيط بالمنطقة الام حيث ينتشر هذا الحيوان والتي تبعد قليلاً باتجاه الشمال . والقصد من اثارة هذه النقطة الاشارة الى ان مسائل عدة ذات بعد تاريخي وجغرافي وتعبيري وبنيوي ايضاً لا تنفك عن التحديد التدقيق لهوية حيوان يضطلع بوظيفة اسطورية : Gulo luseus .

ولهذا التحديد آثار عميقة على تأويل الاساطير الآتية من ثقافات شعوب بعيدة عن سُكْنى « الكاركاجو » بعد « البوابلو » عنها ، او واقعة في قلب امريكا المدارية . مثل « الشيرنته » «Sherente» في وسط البرازيل الذين يرددون هم ايضاً اسطورة « الخطيبة ـ الشبح » .

الا اننا لا نلمح هنا ان هذه الاساطير قد استعيرت او اخذت جميعها عن ثقافة معينة واقعة في الشمال : فالمسألة لا تطرح هنا الا بما يختص بالهيداتسا ، ذلك ان « الكاركاجو » لا يظهر الا في اساطيرهم . اما في الحالات الاخرى ، فلا يسعنا التأكيد الا بان بنى منطقية متماثلة قد تتكون مستخدمة موارد بيانية مختلفة او (مخزوناً آخراً من المصطلحات) ، اما الثابت فلا يكون هنا العناصر بل العلاقات القائمة فيما بينها .

***

وتقودنا هذه الاشارة الى النظر في صعوبة أخرى . فلا يكفي ان يشخص كل فرد من الحيوان والنبات والاحجار والافلاك او الظواهر الطبيعية التي ترد في الاساطير او الطقوس ـ وهي مهمة مركبة نادراً ما يكون عالم الاتنوغرافيا مؤهلاً لها ـ بل انه لا بد من معرفة الدور التي تعطيه كل ثقافة لهذه الاشياء في اطار نظامها الدلالي . واننا لا نشك في فوائد الحديث عن غنى المشاهدة المحلية ودقتها او في المنفعة من تناول او وصف طرائقها : انتباه يطول امده ويردد تركيزه ، مثابرة على تدريب الجوارح وتهذيبها ، ذكاء مبدع لا يني عن تحليل منتظم لغيط الحيوان باحثاً عن فوائده الغذائية . . . الا انه لا يؤخذ من كل هذه التفاصيل الدقيقة المجمعة بعبر طوال اجيال والتي تنتقل بامانة من جيل الى جيل الا بعضها فتعتمد لتحمل وظيفة ذات دلالة في نظام ما على حيوان او نبتة معينة . الا انه يتعين معرفه اي من هذه التفاصيل هو الحمال للدلالة وذلك ان هذه الروابط بين افراد نوع معين تتبدل من مجتمع الى آخر .

« فالايبان » «Iban» والـ « دياك » «Dayak » البحريون جنوب « بورنيو » «Bornéo» يقرأون الفأل في تغاريد العديد من انواع الطيور ويكشفونه من طيرانها . فمتى غرد « الابو زريق ذو القنزعة » بنغمة متسارعة تشبه طقطقة الجمر يتنبّأ « الديال » بنجاح انتشال المياه اما استغاثة «Trogon» التي تقارن بحشرجة

حيوان مذبوح فتنبــوء بصيد موفــق فيما ينتظــر من استغاثة الــSasia abnormis) (Tesnminek ان تطرد الارواح الشريرة التي تسكن الزرع وكأنما « تكشطها » او تجرفها لانها تشبه صوت حرف السكين . وينبيءTrogon آخر عندما « يضحك » بنجاح الحملات التجارية وتستعيد « صدريته » الحمراء الباهرة أيام الحروب المظفرة والاسفار البعيدة .

ويتضح مما ذكر انـه كان ممكنــاً ان تعطــى لنفس هذه التفـاصيل دلالات مغايرة ، او انه كان لهذه التفاصيل ان تستبدل بتفاصيل أخــرى من تلك الـطيور نفسها . يختار نسق العرافة اذن من بعض المميزات ، فقط فيعطيها دلالة بصــورة تعسفية فيكتفي (هنا) بسبعة طيور لا قيمة لها حتى ان اختيارها يبدو مفاجئاً .

الا ان هذا النسق الذي لا يخلو من التعسّـف من ناحية عناصره يبدو متماسكاً متناسقاً متى اخذ بمجمله : فهو لا يبقي الا العناصر التي تصح « انسنتها » رمزياً ويسهل التمييز فيما بينها من ناحية اعراضها القابلة لأن تُدخل في امزجة مركبة فتصاغ منها اشارات او رسالات تفوقها تعقيداً . (Freeman) .

الا اننا لا نشك اذا اخذنا بالحسبان تنوع المواد الاولية وتكثّرها التي لا يأخذ النظام الا بعضاً من عناصرها وفق احتمال من ضمن احتمالات عديدة ـ انه كان لعدد هائلٍ من انساق مماثلة ان تتمتع بتماسك مشابه ، وانه ليس لنسق واحد ان يكون معداً سلفاً ليتم اختياره من جانب المجتمعات والثقافات بمجملها . وليس لهذه العناصر دلالات تلازمها ، فدلالاتها مرتبطة « بمواقعها » ، اذ انها تتعلق بالتاريخ والاطـار الثقافي من جهة ، وببنية النسق حيث اطار ظهورها من جهة أخرى .

وتظهـر هذه النزعـة الانتقـائية ابتـداء من مستـوى المفــردات . فالــديك « الحبشي » الوحشي في لغة « الناقاهو » هو الطير الذي « ينقد بمنقاره » اما « النقّار » «Pic» فهو « الذي يطرق » . وتدخل الـديدان واليرقانـات والحشرات في مقولـة واحدة تحت مفرد اشتقاقي يعبر عن الجيشان والهيجان ـ والفوران والغليان . وتدرك الحشرات وهي في حال اليرقانيات اكثر مما تدرك في حال اكتمالها .

وعندما شرع « كونكلين » في دراسة طريقة « الهانونوو » في جزر الفيلبين في تصنيف الالوان وقع في متاهة امام اللغط والتناقض والدور الذي يسود ظاهر الامور الا ان هذا اللغط سرعان ما بدأ يزول عندما كان يطلب من الدليل ان لا يحدد النماذج

المعزولة فحسب بل بينها التقابل الكامن أيضاً داخل الازواج المتعاكسة . كان هناك اذن نظام متناسق الا انه لم يكن ليظهر من خلال المفردات الخاصة بنظامنا الذي يستخدم محورين : محور القيم ومحور الالوان : وقد زالت جميع هذه الاشكالات عندما ايقنا ان نظام « الهانوو » يحتوي ايضاً محورين الا انهما محددان بصورة أخرى : فهو يميز بين الالوان من جهة كونها فاهية او غامقة بنسب متفاوتة ومن جهة اخرى كونها تعرض عادة للنباتات الندية او المجففة . فالمحليون يقرّبون بين اللون الاخضر البني اللامع الذي يتلون به صنف من أصناف قصب « البامبو » مباشرة بعدما يقطع ، في حين سنميل نحن الى رؤ يته قريباً من الاحمر اذا اعتمدنا التقابل البسيط الذي يبرز في لغة « الهانوو » بين الاحمر والاخضر . (Conkline) .

وقد تظهر حيوانات شبيهة ، في هذا السياق نفسه في الفولكلور وإن حاملة لدلالات مختلفة . فالنقّار واترابه وانواع الطيور التي يحمل عليها جنس النقار) هي في نفس هذا الحال . فاهتمام الاستراليين « بالمتوّقل »«grimpereau» فلأنه كما بين « ردكليف ـ برون » «Radcliffe- Brown» يتردد على شقوق الاشجار وتجويفاتها . الا ان هنود براري امريكا الشمالية يتنبهّون الى تفصيل مغاير تماماً : فلا بد ان يكون النقّار ذو العرف الاحمر محمياً من الجوارح لان رفاته لا تشاهد ابداً . (Schooleraft) ويقيم « الباوين » «Rawnee» في اعلى « الميسوري » «Missouri» علاقة (مثل الرومان الاقدمين على ما يبدو) بين النقّار والصاعقة والعاصفة (Flet cher 2) في حين يربط « الاوساج » «Osage» هذا الطير بالشمس والنجوم (La Dlesche) الا أن انواعاً من النقّار(*) تضطلع بدور رمزي برأي « الايبان » في « بورنيو » «Iban de Bornéo» ، وهم الذين مضى الحديث عنهم ، وذلك نظراً لتغريدها « الاحتفالي » لما تتضمنه « صيحتها » من نذير واضح .

ولا نشك في ان الطيور تتبدل من حال الى حال ، الا ان هذا المثل يتيح لنا فهماً افضل لكيفية استخدام شعوب مختلفة لحيوان واحد ، في فضائها الرمزي ، مرتكزة الى خصائص لا يربطها رابط فيما بينها : السُكنى ، التداعيات المتعلقة بالاحوال الجوية ، الصراخ . . . الحيوان الحي ، الحيوان الميت . ولكل تفصيل ان يؤّ ل انطلاقاً من مناخات مختلفة .

(*) وهي : (Blylhi pieus, rubiginasus) ؛ انظر (Swainson) .

فيعتبر الهنود في جنوب غرب الولايات المتحدة وهم يزاولون الزراعة ان ما يطغى على طبائع الغربان هو كونها تسرق ثمر الجنائن .

اما الهنود القاطنون ساحل شمال غرب المحيط الهادىء وهم من صيادي الاسماك والطيور حصراً فيرون ان هذا الطير من آكلي القذورات وانه بالتالي يأكل الغائط .

فالشحنة الدلاليه وفقاً لـ(Corvus)لا تكون في الحالين نفسها : فاما نباتية واما حيوانية ، وهي تدل على تنافس بين الطير والانسان في اطار التماثل بينهما او التقابل من ناحية تعاكس سلوكهما . . .

وتعتبر النملة حيواناً طوطمياً إن في افريقيا وان في استراليا . الا ان « النوير » لا يرونها الا بمثابة طوطم ثانوي لا ينفك عن « الاصلة » (ثعبان ضخم) Python . لان لكليهما جسماً يحمل الدمغة نفسها . ومن يتخذ من « الاصلة » طوصماً يمتنع بالتالي عن قتل النمل او اكل عسلها .

وها هنا ايضاً رابط من النوع نفسه بين النمل الاحمر والكوبرا لان معنى « كوبرا » هو تحديداً « الاشقر »(Fvaus - Prit chard 2. P 68) اما وضعية النمل من حيث مرتبتها الدلالية فهي اشد تعيقداً بما لا يقاس عند القبائل الاسترالية في « كيمبرلي » «Kimberley» الناطقة بلغة ذات مراتب اسمية (Classes nominales) ، « فالنغارينيين » «Ngarinyin» يقولون بثلاثة انشعابات مزدوجة ومتتالية : تنشعب الاشياء والكائنات اولاً الى فرعين الاحياء والجماد ثم الاحياء الى ناطقة (عاقلة) وغير ناطقة . ثم الناطقة الى ذكور واناث . وتتضمن المرتبة المخصصة بالمصنوعات اليدوية في اللغات ذات المراتب الست جنباً الى جنب العسل والزوارق الجذعية ، ذلك ان العسل من مصنوعات النحل والزوارق من مصنوعات البشر . . . فلا بد اذن للغات التي فقدت بعض المراتب من ان تجمع الحيوانات والمصنوعات . . . (Capell) .

وقد نتجرّأ في بعض الحالات أن ننطلق من فرضيات تستند الى منطق التصنيفات فنراها متقاطعة مع التفسيرات المحلية . كانت اقوام « الايروكوا » تنتظم في « عشائر » تتفاوت اعدادها وتسمياتها بصورة ملحوظة من حالة الى اخرى .

الا انه يمكننا ان ننتزع منها « نموذجاً قياسياً » يستند الى قسمة مثلثة ـ اساسية ـ

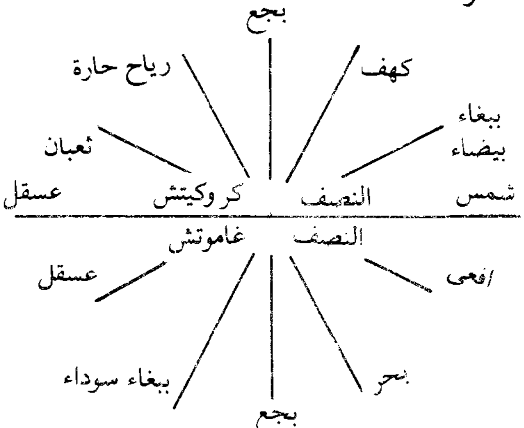
الـى « عشائر » الماء (السلحفاة ، القندس ، الانقليس ، دجاجة الارض ، المالك الحزين) . .

عشائر الارض (الذئب ، الأيل ، الدب) و « عشائر » الهواء (الصقر ، ؟ كرة) الا اننا لا نستطيع حتى في هذه الحالة ان نحسم أمر الطيور المائية الا تعسّفاً ، فهي من حيث كونها طيوراً قد تنتمي الى الهواء وليس الى الماء . . . ونحن نجزم بان بحثاً يشمـل الحياة الاقتصـادية والتقنيات والتصـورات الاسطـورية والممارسـات الطقسية يُنتج اطاراً اتنوغرافياً يبلغ درجة من الشمول او الغنى تسمح بالحكم والبت في هذه المسألة .

وتُلمـح الاتنوغـرافيا المهتمـة « بالالغونـكين » «Algonkin» وجيرانهـم الـ « وينباغو » «Winncbago» . الى وجود تصنيف من خمس مقولات هي على التوالي الارض والماء وباطن البحار والسماء الدنيا والسماء العليا .

وتبدأ المصاعب عندما نحـاول وضـع كل « عشـير » في المكان المخصـوص به . . . اما « المنوميني » اذ يعدون ما يقارب الخمسين منها قد تصح قسمتهـا الى دواب الارض اليابسة (الذئب ، الكلب ، الأيل) دواب ارض الاغوار (العلند ، السمور ، القنـدس ، الخنـزير البـرّي) (وطيور « ارضية » (النسر ، الصقـر ، الغراب ، الزاغ) وطيور مائية (الكركي ، المالك الحزين ، البطة ، دجاجة الماء) واخيراً حيوانات باطن الارض . الا ان هذه المقولة (الفئة) بخاصـة لا تخلـو من اشكال اكيد ، ذلك ان العديد من الحيوانات موضوع التصنيف (دب ، سلحفاة ، الشيهم (Pore- épic) يمكن ان يدخل في هذه المقولة لو تلك ، والصعوبات قد تزداد ايضاً حينا بيواجهنا ما تبقى من العناصر .

ونجـد في استـراليا اشكالات مماثلة . ولقد تفكّر « دوركايم » «وموس » بعـد « فريزر » حول التصنيفات الشاملة التي تقيمهـا بعض القبائل كالـ « وطجـو بالوك » الـذين يدفنـون موتاهـم في اتجاهات تختلف من « عشير » الى آخر :



ولا يمكننا على الرغم من تقطع المعلومات وتجزّئها الا أن نلحظ بدايات التنظيم التي تظهر على كل حال بهذا الانتظام الا للمراتب لأن الاطار الاتنوغـرافي الـذي يسمح وحده بتأويلهـا يكاد يكون خالياً من أية اشـارة اليهـا : فالببغـاء البيضـاء « النهارية » تجاور الشمس والببغاء السوداء التي تكاد تقابلها كلياً على طرف قطـر واحد ، تجاور هي نفسها العسقلات وهي نباتات جوفية ، وتقع أيضـاً على محـور الكهف الذي يعتبر جوفياً هو أيضاً . أما الأفاعي فهي على محور خاص ، والكائنات « البحرية » تبدو متمحورة هي أيضاً . ولكن هذا ـ الهواء ـ هل هو من الأرض أم من البحر ؟ فنحن نجهل هذا الأمر ، ونقول ان الاجابة عن سؤ ال اثنوغرافي غالباً ما يعود إلى الجغرافي أو الفلكي ان لم يكن لعالِم النبات أو الحياة أو طبقات الأرض .

والحقيقة هي أن مبدأ التصنيف لا يتمثّل أبداً (مسبّقاً) : اذ وحده الاستقصاء الأتنوغرافي ، أي التجربة ، هو الذي يسمح بالاستدلال عليه .

ومثال « الأوساج » «Osage» ـ وهـم من « السيو » «Sioux» الجنـوبيين ـ مليء بالعِبر ، اذ لتصنيفاتهم طابع منتظم ، ظاهرياً على الأقـل ، فهـم يقسّمـون الكائنات والأشياء الى فئات ثلاث ، ذات ارتبـاط ، تباعـاً : بالسماء (شـمس ، نجمة ، كِركي ـ ليل ، ابراج ، أفلاك . . .) وبالماء (بلح البحـر ، سلحفـاة ، أصداف ، Typha- latifolia ضباب ، أسماك . . .) وبالأرض اليابسة (دببـة ، سوداء وبيضاء ، كوجر نسر ، أيل ، سشيهم) .

أما موقع النسر فيظل مبهماً ، ولا يتضح لنا الا حين نعلم أن فكر « الأوساج » يربط النسر بالبرق ، والبرق بالنار ، والنار بالفحم ، والفحم بالأرض .

فالنسر بوصفه ملـكاً من « ملـوك الفحـم » هو حيوان « أرضي » . وكذلك تلعب البجعة دور المعدن من حيث صلابته كونه يعمّر طويلاً . وغالباً ما تستحضر الطقوس حيواناً عديم الاستخدام : السلحفاة ذات الذنب المسننة كالمنشار .

أما أهميتها فتظل غير مدركة ، الا اذا علمنا أن للرقم 13 قيمة « صـوفية » بنظر « الأوساج » . فالشمس الشارقة ترسل 13 شعاعاً تنشعب إلى مجموعتين واحدة من 6 وأخرى من 7 ، تناسب أولاهما الميسرة والثـانية الميمنـة . والأرض والسماء والصيف والشتاء . والحال ان المشهور عن تسننات ذيل السلحفاة انها 6 أو 7 فصدر السلحفاة يمثـل اذن قبـة السماء والخط الرمادي الذي يخطه يمثل المجرّة .

والتكهن بالوظيفة الرمزية الحلولية التي يضطلع بها «العلند» (ظبي ضخم) يبقى أشد صعوبة . فجسمه مثال مصغّر بكل ما للكلمة من معنى : فشعره يمثل العشب وأفخاذه الهضاب ، وخاصرتاه السهول ، وفقاره تضاريس الأرض ، وعنقه الأودية ، وقرونه شبكة الري . . . (La Flesche, passim) .

وقد نستطيع ترميم بعض تأويلات « الأوساج » . ذلك اننا نمتلك بصددها وثائق ضخمة جمعها«La Flesche» . وقد كان والده زعيماً من زعماء « الأوماها » وكان يكن احتراماً خاصاً لمجمل أساليب الفكر المحلي .

إلا أن المصاعب تزداد إلى حد ولا حل بعده ، حين نواجه حال قبيلة شبه منقرضة « كالكريك »«Creek» وهي التي كانت في السابق منقسمةً إلى خمسين « عشيراً » طوطمياً قائمة على الحسب بالأم تسمى بأسماء بعض الحيوانات خاصة وببعض أسماء النباتات أحياناً والظواهر الفلكية (ندى ، هواء) والجيولوجية (ملح) أو التشريحية (شعر العانة) وكانت هذه « العشائر » مجتمعة في عصبات وكانت القرى منشعبة أيضاً إلى جماعتين ، ربما تناسبتا مع الحيوانات البرية (الأرضية) والحيوانات الطائرة (الهوائية) على الرغم من أن هذا الانشعاب لا يتضح من تعييناتها وهي : « أهل لغة أخرى و « البيض » ، أو الحمر والبيض » .

ولكن لماذا تتميز الطوطمات بكونها « أعماماً » و « أبناء الإخوة » ، (كما أن الهوبي«Hopi» يميزون الطوطمات « بالأخوال » من جهة و « الآباء » و « الأمهات » و « الجدات » من جهة أخرى) وهنا سؤال أيضاً وهو الأهم : لماذا يحتل احياناً الحيوان الأقل أهمية انطلاقاً من هذه التسمية أهم المواقع بحيث ، يكون الذئب ، مثلاً عمّاً للدب ، والهر الوحشي عمّاً للسنوّر الكبير . الذي يسمى « بانتير » (فهداً) في جنوب الولايات المتحدة ؟ ولماذا يرتبط « عشير » « تمساح القاطور »«Alligator» « بعشير » « الديك الهندي » (إلا لكونها من الحيوانات البيوضة) . و« عشير » الراتون الغاسل بعشير البطاطا ؟ وجهة « البِيض » في فكر « الكريك » هي جهة السلام . . . والباحث المستعصي لا يحصل هنا الا على تفسيرات شديدة الإبهام حتى اليأس : فالهواء (اسم « العشير » « الأبيض ») يجلب الصحو والطقس الجميل أي طقس « السلام » الهادىء .

والدب والذئب من الحيوانات المتنبهة دوماً وبالتالي فهي مفطورة على السلام . . . (Swanton) .

وتقسمّ الصعوبات التي تتضح من هذه الأمثلة الى صنفين : تحليلية(*) (ضمنية) (Extrinsèpue, intrinsèpue) وانفكاكية (خارجية . ومرد الأولى إلى جهلنا في ميدان المعاينة في الاعيان أو في الوهم ـ للوقائع أو المبادىء التي تستلهمها التصنيفات . ويقول الهنود « تليجنت«Tlingit» في هذا المقام أن دود الخشب « نظيف وماكر » وان القضاعة (ثعلب الماء) « تخيفها رائحة غيط الانسان » . (Laguma, p p. 177, 188) . ويعتقد « الهوبي » أن في البوم منافع للدراقن (Stephen, pp. 78, 91, 109, Voth, I, p. 37 n.) . واذا كان لهذه المواصفات أثرها على وضع الحيوانات في مواضعها ضمن اطار تصنيف معين فسوف نبحث اذّاك عن مفتاح (هذا اللغز) ولن نكتشفه الا اذا تلطّف الحظ بنا ، فوجدنا اشارات دقيقة مقتضبة ولكن ثمينة في هذا المقام .

ثم اننا نجد أن الهنود « أوجيبوا »«Ojibwa» في جزيرة « بارّي »«Parry» يتخذون من بين طوطمات مختلفة النسر والسنجاب . وتفسر من حسن الصدف تعليقة محلية أن هذه الحيوانات هي بمثابة رموز لشجرتين يرتادانهما وهما على التوالي : صنوبرة ـ الشوكران Tsuga canadeunis والأرزة ، «Thuja occidentalis» ، (Jeuness 2.) فاهتمام الأوجيبوا بالسنجاب هو واقعاً ، اهتمام بشجره . وهو لا يرتبط باهتمام « الاسمات »«Asmat» في غينيا الجديدة بالسنجاب نفسه ، ولكن لأسباب مختلفة :

« فالببغاء والسنجاب من أهم آكلات الأثمار . . . والرجال الذين يذهبون في صيد الرؤوس يشعرون أنفسهم قريبين منهم وينادونهم وكأنهم أخوتهم . . . [وذلك] للتوازي القائم بين جسد الانسان والشجرة وبين رأس الانسان وثمرتها » (Zegaard, p 10 34.) . ويحرّم أهل « الفانغ »«Fang» في « الغابون » السنجاب عينه على الحوامل من النساء بناء لاعتبارات من مرتبة مختلفة : فهذا الحيوان يلجأ إلى التجويفات في جذوع الشجر وتخاطر الحامل التي تأكل لحمه في أن يقلد جنينها هذا الحيوان فيرفض مغادرة الرحم . وينطبق هذا الاستدلال نفسه بدقة على السرعوب والعزير اللذين يعيشان في الحجر . الا أن الهنود « هوبى » يتبعون خطاً تفكّرياً معاكساً : فهم يعتبرون لحم هذه الحيوانات نافعاً للولادة وذلك نظراً للمؤهلات التي تسمح لها بحفر نفق تحت الأرض تهرب منه عندما يطاردها الصياد : فهي

(*) لا تنفك عن موضوعها . (المترجم) .

تساعد الطفل على « النزول بسرعة » ، ومن هنا فمن الممكن الابتهال لها في أدعية الاستسقاء.(Voth I, p. 34 n) .

تربط رقيّة طقسية عند « الأوساج » بصورة مُلغزة بين زهرة (أل : Lacivaria pycnostachya) تسمى بالانجليزية(blazing star) . ونبتة غذائية : الذرة وحيوان لبدن : البيسون .

وكادت علة هذا الرابط أن تبقى مبهمة لو أننا لم ندرك من مصدر آخر مستقل عن المصدر الأول أن « الأوماها »«Omaha» وهم أقرباء « الأوساج » يصطادون البيسون في فصل الصيف ، ويتوقفون عن هذا الصيد عندما تزهر نبتة الـ«blazing star» في السهول . فيتيقنون اذّاك ان الذرة قد بلغت فيعودون إلى قريتهم للحصاد . (Fortune I, pp. 18 - 19) .

أما الصعوبات التحليلية فهي من طبيعة أخرى . اذ انها لا تنشأ عن جهلنا للمميزات التي ينتزعها الفكر المحلي من الواقع ليقيم الروابط بين عنصرين أو عدة عناصر ، بل من تشابك مدارات منطقية متعددة الأبعاد تستدعي نماذج رابطية(*) مختلفة .

ويُوضح مثل « اللويابولا »«Luapula» في روديسيا الشمالية هذا الطابع جيداً . فهنا « العشائر » التي تحمل أسماء حيوانات ونباتات أو مصنوعات ليست « طوطمية » بالمعنى الذي يحمله هذا اللفظ عادة . إلا أن روابط من « المزاح » توحد فيما بينها زوجاً زوجاً كما هي الحال عند « البمبا »«Bemba» و« الامبو »«Ambo»

وفي سياق منطق لا يخلو من الوجهة التي تهمنا ، عن الفائدة نفسها . والواقع اننا بيّنا في دراسة سابقة ما نكمل تبيانه ها هنا ، وهو أن الطوطمية ليست الا حالة خاصة من المسألة التصنيفية العامة ، أو مثال بين أمثلة أخرى ، عن الدور الذي يعطى عادة لألفاظ مخصوصة بصياغة تصنيفة اجتماعية .

وتقيم « عشائر » من عشائر « اللوابولا »«Luapula» علاقات مزاح فيما بينها وهي « العشائر » الآتية : [فهد] Léopard والعنزة Chèvre لأن الأول يأكل الثانية ، الفطر و [مأرضه (وكر الأرض)] Termitière لأن الأول ينبت على

(*) الرابط يكون في الذهن والتعلق أو العلاقة في الخارج . المترجم .

الثانية [، الحساء]bouillie والعنزة لأنه من المفضل أن يؤكل [الحساء] باللحم .
الجبس Argile والفيل لأن النساء في سالف الزمان كنّ بدل أن يصنعن الأواني يقطعن أو ينتزعن بصمات أرجل الفيل أو يستخدمن أشكالاً طبيعية يتخذن منها الأواني .

[مأرَضه (وكر الأرض)]termitière والأمعن أو العشب لأن العشب ينبت في [المأرضه] والأمعن تختبىء فيها أيضاً الحديد وكل « العشائر » الحيوانية لأن الحديد يقتلها .

وتسمح استدلالات من هذا النوع بتحديد مراتبية العشائر : فالفهد أرفع شأناً من العنزة والحديد من الحيوان . والمطر من الحديد إذ يحدث فيه الصدأ . والواقع أن « عشير » المطر أرفع شأناً من جميع « العشائر » الأخرى فلولا المطر لماتت الحيوانات من الجوع والعطش وكان مستحيلاً ان تطبخ العصيدة (اسم « عشير ») أو تصنع الجرار [أو الخزافة] : (اسم عشير) . . . (Cunnison.)

ويُبين « النافاهو » انطلاقاً من اعتبارات مختلفة قيمة النباتات الطبية وطرق استخدامها : تنبت النبتة الى جانب نبتة طبية أهم منها ويشبه جزء من أجزائها أعضاء جسم الانسان . وتكون رائحة النبتة « كما يجب » (وكذلك لمسها وطعمها) .

تلوّن النبتة الماء « كما يجب » ، ترتبط النبتة بحيوان معين (لأنها غذاؤه ، أو أنه يلمسها أو انها تجاوره السُكن) ، وقد أوحت بها الآلهة ، ومن الناس من علم استخدامها ، أو انها قطفت قرب شجرة مصعوقة أو انها علاج لمرض معين وهي لذلك صالحة أيضاً لمداواة مرض مشابه أو مرض يصيب العضو نفسه . . . (Leighton p. 58) . أما الألفاظ الحادّة (المميزة) التي تدخل في أسماء النباتات عند « الهانونوو »«Hanunoô» فتشير إلى الأبعاد الآتية : شكل الورقة ، اللون ، السكن ، القامة ، المقاييس ، الجنس نوعية النمو ، الزائر المعتاد (على زيارتها) ، فترة النمو ، الطعم ، الرائحة . (Conklin I, p. 131) . تستكمل هذه الأمثلة ما سبقها مبيّنة أن هذه الاستدلالات تفعل فعلها على محاور متعددة وفي آن معاً .

أما الروابط التي تعقدها فغالباً ما تقوم على المجاورة في المكان (الامعن والمأرضة عند « اللوابولا »«Luapula» وكذلك عند « التوريا »«Toreya» في

الهند الجنوبية) ، أو على التشابه : النملة الحمراء وأمعن الكوبرا وهما متشابهتان في اللون بنظر « النوير » «Neur») . ولا تختلف هذه الدقائق المنطقية من حيث الشكل عن التصنيفات الحديثة ، حيث يلعب التجاور ، والتشابه دوراً أساسياً : التجاور لتعيين أشياء « تدخل أيضاً في المنظور المتكوني والوظيفي ضمن نسق واحد » والتشابه الذي لا يتطلب الاشتراك في نسق واحد بل يرتكز على اشتراك الأشياء بخاصية واحدة أو خاصيات متعددة ، فتكون « صفراء ، أو ملساء ، أو ذات أجنحة ، أو يعلو10 أقدام . . . »(Simpson, p. p 3 - 4) .

إلا أن ضروباً أخرى من الروابط والعلاقات تدخل في اطار الأمثلة التي كانت مدار بحثنا . فقد تكون العلاقات حسية (الدمغات على جسم الأحلة والنملة) أو ادراكية (النشاط التصنيعي المشترك بين النملة والنجار) : فلحيوان واحد ان صح القول وظيفتين (منطقيتين) تختلفان من ثقافة إلى أخرى من حيث مرتبتها بين الحسي والمجرد . وقد تكون الرابطة (أو العلاقة) بعيدة أو قريبة في الآن أو تقضّي الزمان (الرابط بين السنجاب والأرزة من جهة والخزف وبصمات الفيل من جهة أخرى) فالساكنة (العصيدة والعنزة) أو متحركة (الحديد يقتل الحيوانات والمطر « يقتل » الحديد ، براعم النبات تدل انه قد حان وقت الرجوع إلى القرية . . .). أما هذه المحاور المنطقية ، فالأرجح أن عددها وطبيعتها وكيفياتها ، تتبدل من ثقافة إلى أخرى ، وقد تصنف هذه الثقافات في مراتب متفاوتة الغنى والفقر من حيث الخصائص الشكلية التي تميّز أنظمتها المرجعية التي تستخدمها في صياغة بناها التصنيفية . الا ان أضعفها استعداداً في هذا المجال يستخدم أنظمة منطقية متعددة الأبعاد يتطلب احصاؤ ها وتحليلها وتفسيرها قدراً من المعلومات الأتنوغرافية العامة غالباً ما لا يكون متوفّراً .

***

واجهنا حتى الآن نوعين من المصاعب الخاصة بالمنطق « الطوطمي » أولاً فنحن غالباً ما نجهل النبتة أو الحيوان المقصود تحديداً (في طي الكلام) . وقد رأينا أن تحديداً غير دقيق لا يكفي هنا . . . ذلك أن المعاينات المحلية تبلغ درجة من الدقة ومبلغاً من التنويه تجعل أي لفظ من النسق معبراً عن دقيقة مورفولوجية أو عن سلوك لا يحدد إلا في اطار التنوع (المتواصل) (النوع ، والصنف في النوع) .

كان « الايسكيمو » في « دروسي » «Dorset» ينحتون (يصكون) رسوم حيوانات على قطع من العاج لا يزيد حجمها عن رأس عود الكبريت ، وكانت تبلغ درجة من الدقة حتى ان علماء الحيوان كانوا يلحظون عندما يعاينونها بالمجهر تصنيفات نوع من الأنواع : مثلاً النوع المشترك لطائر الغمّاس والغماس ذو العنق الأحمر (Carpenter) .

وثانياً ، فأن أي نوع أو صنف أو فئة . . . مؤهل ليضطلع بوظائف متعددة ومختلفة في اطار الأنساق الرمزية حيث لا تقوم فعلياً الا ببعض من هذه الوظائف فقط . إننا نجهل تنوّع هذه الاحتمالات ولا بد لنا لتحديد الاختيارات من الرجوع ليس فقط إلى مجموعة المعطيات الاتنوغرافية بل أيضاً إلى معلومات تأتي من مصادر أخرى : حيوانية ، نباتية ، جغرافية (. . .) ونلحظ عندما تكون المعلومات مكتملة ـ وهذا نادر ما يحصل ـ إن الثقافات وإن كانت متجاورة تقيم كل واحدة منها نسقاً مختلف كلياً عن الأخرى مستخدمة عناصر تبدو متشابهة أو في غاية التقارب .

فاذا كان البعض من شعوب أميركا الشمالية يرى في الشمس « أباً » محسناً وبعضها مسخاً مفترساً يلتهم لحم البشر ويتعطش إلى دمائهم ، فهل يبقى التنوع في تأويل الكائنات الضاربة في خصوصيتها من نبات وطيور أمراً مفاجئاً ؟

ونأخذ مثالاً على تكرار بنية بسيطة قائمة على التقابل تنقلب شحناتها الدلالية في سياق تكرارها رمزية الألوان عند « اللوفال » «Luvale» في روديسيا ونقارنها برموز بعض القبائل في شمال شرقي استراليا ، حيث يطلي أعضاء النصف (القرابي) ذي الحسب بالأم الذي ينتمي اليه الفقيد أنفسهم بالمُغرة الحمراء ويقتربون من الجثة في حين يطلى أعضاء النصف الآخر أنفسهم بالمُغرة البيضاء ويبتعدون عنها . ويستخدم « اللوفال » أيضاً الصلصال الأحمر والأبيض الا انهم يستخدمون الصلصال والطحين الأبيض في القرابين التي يقدمونها لأرواح الأولين . ثم انهما يُستبدلان بالصلصال الأحمر في طقوس بلوغ السالكين لأن الأحمر هو لون الحياة والانجاب والتكاثر(*) . (C. M. N. White I, pp. 46 - 47) . فاذا كان الأبيض ملازماً في الحالين للوضعية « غير البارزة » ، فالأحمر ـ وهو القطب « اللوني » في التقابل ـ متلازم اما مع الموت أو مع الحياة . ونحن نلحظ في منطقة

(*) وكذلك الأمر في الصين حيث الأبيض هو لون الحزن والحداد والأحمر الفرح والزواج .

« فورست ريفر » «Forcet River» في استراليا أيضاً أن أتراب الفقيد يطلون أنفسهم بالأبيض ويقفون بعيداً عن الجثة في حين لا يضع أعضاء الأجيال الأخرى الطلاء ولا يقتربون هم أيضاً من الجثة .

واستخلاصاً نقول : ان التقابل ابيض / احمر يستبدل هنا على اساس شحنة دلالية ثابتة بتقابل آخر وهو : ابيض + اسود / صفر .

فبدل ان يكون الابيض والاحمر متعاكسين من حيث القيمة ، وتبقى قيمة الابيض (وهو متلازم هنا مع الاسود لون « غير ـ لوني ») ثابتة في حين ينقلب مضمون القطب المقابل منتقلاً من الاحمر (اللون المطلق) الى غياب اللون او انعدامه . واخيراً تؤسس قبيلة استرالية أخرى « البَارْد » «Les Bard » نسقها الرمزي على التقابل : اسود / احمر .

اما الاسود فهو لون الحداد الذي تتخذه الاجيال في المراتب المزدوجة (الجد ، والشخص نفسه ، والحفيد) والابيض الاجيال في المراتب المفردة (الاب ، الابن) اي تلك التي لا تدخل فيها مرتبة الشخص المعني (Elkin 4, P P. 298- 299) . فها هنا اذن تقابل بين عنصرين متفاوتين من حيث بروزهما : الحياة والموت عند اللوفال ، « موته هو » « وموتي أنا » في استراليا يظهر من خلال أزواج من العناصر المتنوعة من سلسلة رمزية واحد : غياب اللون ، اسود ، ابيض ، اسود + ابيض ، واحمر (الوجود الاشد للّون) الخ . . .

والحال اننا نلحظ عند الهنود فوكس التقابل الاساسي عينه ، الا انه مسقطها هنا من مدار الالوان على مدار الاحداث : فخلال مراسم الدفن يتبادل الذين يقومون بهذه المراسم الكلام فيما بينهم . في حين لا ينطق الآخرون بكلمة واحدة » (Michelson I, P 411) . يتناسب التقابل بين الكلام والسكوت بين الضجيج والصمت مع التقابل بين وجود الالوان وغيابها او بين لونين متفاوتي الدرجة . وتبدو هذه المعاينات وكأنها اثبات يؤكد جميع النظريات التي تقول « بالاصل المثال » او « اللاوعي الجماعي » . فالاشتراك لا يكون الا في الاشكال ولا يطال المضامين . اما المضامين المشتركة فلا تكون الا بصِلَةٍ في الخارج وليس في الاذهان اي من جانب بعض الخصائص الموضوعية التي تعرض لبعض الكائنات الطبيعية او المصطنعة او من جانب انتشار الخصائص واستعارتها (المتبادلة بين الشعوب) .

ولا يخلو هذا التحليل من ان يواجه صعوبة اخرى مردها التعقيد الذي يلازم طبيعة نسق المنطق المحسوس ، الذي يعتبر ان الرابط هو اهم (وجوهري) اكثر من طبيعة الروابط. وهي على المستوى الشكلي تجعل من اي شيء ان صح القول سهاماً موجهة الى هدف .

ونتيجة هذا الامر اننا لا نستطيع حينما نواجه رابطة بين عنصرين ان نتكهن بطبيعتها الشكلية فلا يمكننا مقاربة العلاقات بين العناصر مثالها مثال العناصر نفسها الا بصورة غير مباشرة ، (وكأننا امام لعبة بليار لا نصيب فيها الا بالتصويب على الاطراف) ويلاقي علم الالسنية هذا الصعوبة نفسها اليوم وإن في حقل مختلف وذلك لانه يجد هو الآخر في المنطق الكيفي :

فهو يدرك ازواجاً من المتقابلات الصوتية الا ان ما يحكم كلاً من هذه المتقابلات يبقى من باب الافتراض . اذ يصعب كخطوة أولى ان نتلافى لتحديدها تلافي الانطباعية خاصة ان لمسألة واحدة في هذا المقام حلول متعددة تبقى كلها محتملة لفترة طويلة .

ومن المصاعب الكبرى التي عجزت الالسنية البنيوية حتى الآن عن تخطيها كلياً هو ان الاختزال التي تقوم به مستخدمة التقابل الثنائي لا يخلو من ثمن يتمثل بالتكثرات التي تصيب طبيعة التقابلات ، اذ لا بد من حيلة تجعل لزوج متقابل طبيعة تخصه وتكون متغايرة عن طبائع الازواج الأخرى : فالابعاد التي تتناقص عدداً في مرتبة او مستوى معين تعود فتزداد في مرتبة أخرى (*) .

واحتمال ألا يكون مرد الصعوبة الى الطريقة بل الى طبيعة بعض تعملات الذهن على الارجح . اذ ان من ضعف هذه التعملات وقوتها في آن هو ان تكون منطقية وتظل متأصلة في الكيف .

ولا بد من التبصر بنوع آخر من الصعوبات نأخذه بذاته منفصلاً عما سبق وهو يتعلق خاصة بالتصنيفات التي تسمى « طوصمية » عامة ، اي تلك التي لا تدرك فقط بل تعاش ايضاً . فكلما اعطت الجماعات اسماء بدا النسق الشكلي المؤلف من هذه الاسماء وكأنه خاضع لنزوات التطور السكاني الذي لا يخلو من سنن خاصة به

(*) اي ان وضع العناصر في ازواج المتقابلات ينقص عددها . حاصراً اختلافها الان اختلاف طبيعة هذه الازواج يرجّح الكثرة . (المترجم)

ولكنه يبقى عارضاً بالنسبة لنسق الاسماء ، ذلك انه من المعطيات التي تكون في « الآن » او « استواء الزمان » فيما يجري التطور الديموغرافي في تقضّي الزمان .

اي لدينا هنا حتميتان كل منهما تفعل « على حسابها » دونما أن تهتم بالأخرى. ويوجد هذا الصراع بين الآن وتقضي الزمان على المستوى اللغوي ايضاً :

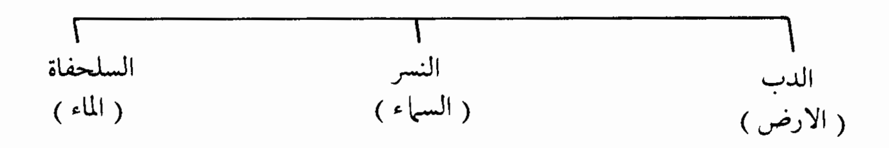
فمحتمل ان تتغير الطبائع اللغوية التي تميز لغة ما اذا تقلص عدد الذين ينطقون بها ولا ريب في ان هذه اللغة تزول اذا ما اضمحل الناس الذين يستخدمونها . بيدان العلاقة بين « الآن » « وتقضي الزمان » ليست جامدة :

أولاً لأن جميع الناطقين بهذه اللغة متساوون على وجه العموم (اذ قد يصبح هذا الحكم خاطئاً اذا اردنا تحديد حالات نوعية معيّنة) وثانياً لأن وظيفة اللغة العملية تحمي بنيتها نسبياً وهي وظيفة تتمثل في الاتصال . (الاشتراك بالوصل والمبادلة) :

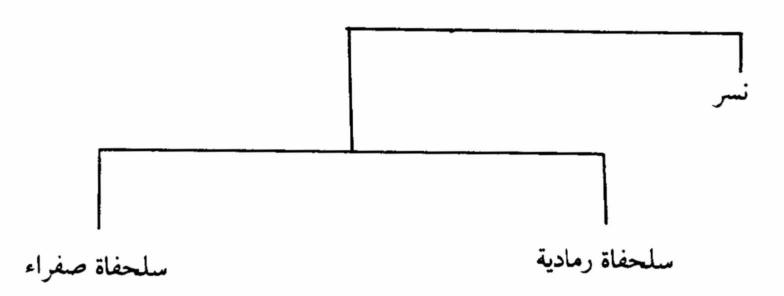
فلا تخضع اللغة اذن لتأثير التغيرات السكّانية ضمن حدود معينة وبقدر لا يخل بوظيفتها .

الا ان الأنساق الادراكية التي ندرسها هنا ليست وسائط اتصال (الا فرعياً او ثانوياً) ، بل انها وسائل للتفكر بما هو نشاط لا يخضع لنفس الشروط الدقيقة التي تحكم الاتصال . اذ اننا اما ان نوصل فكرتنا للآخر او لا ، بيد اننا نفكر جيداً بهذا القدر او ذاك . اي للفكر مراتب وانه من الممكن ان تضعف وسيلة التفكّر تدرجاً وبصورة لا شعورية لتصبح وسيلة للتذكّر . وهذا ما يفسر ان تكون البنى المستوية (في الزمان) التي تميز الأنظمة الطوطمية سريعة العطب متى تعرضت لآثار التقضّي : فاستخدام وسائل الذاكرة « التقنية » أقل « كلفة » من وسائل التفكر ، وهي اقل تشرّطاً من وسائل الاتصال .

ونضرب في ذلك مثلاً لم يمسسه الخيال الا قليلاً . فنقول : لنفترض ان قبيلاً كان منقسماً الى 3 « عشائر » يحمل كل منها اسم حيوان يرمز الى عنصر طبيعي :



ولنفترض ان التطور السكاني قد قضى على « عشير » الدب واحدث تكاثراً في « عشير » السلحفاة فانشعب الى « فخذين » ارتقيا فيا بعد الى مرتبة العشائر . فهنا تزول البنية القديمة كلياً تاركة بنية من الأنموذج الآتي :



وقد نبحث عبثاً بغياب معلومات اضافية عن الحالة الاولى التي سبقت هذه البنية المستجدة . ومن المحتمل ايضاً ان تكون جميع الحالات التي ادركوها بوعيهم او بلا وعيهم قد اختفت من فكر المحليين وأن لا تستمر هذه الاسماء الثلاثة بعد هذا الانقلاب الا كعناوين مقبولة تقليدياً الا انها خالية من اية دلالة على المستوى الكوني .

وقد يكون هذا الحل شائعاً دون شك ، وهو يفسر انه لا يمتنع احياناً افتراض وجود نظام قديم مستبطن من حيث المبدأ وإن امتنع ترميمه بالفعل . الا ان الوقائع غالباً ما تجري بصورة مغايرة .

يمكن للنسق وفقاً لفرضية اولى ان يستمر مبتوراً على شكل تقابل ثنائي بين السماء والماء . وهناك حل آخر وهو ان النظام يستقر على ثلاثة عناصر في النهاية كما كان في البداية . الا ان العناصر الاولى الثلاثة كانت تعبر عن قسمة مثلثة لا تقبل التغيّر ، فيما تنتج الثلاثة الاخرى عن انشعابين ثنائين متتاليين ، بين السماء والماء ثم بين الاصفر والرمادي . واذا ما اتخذ هذا التقابل بين الالوان معنى رمزياً من خلال التقابل بين النهار والليل لحصلنا على تقابلين ثنائيين (وليس على تقابل واحد) : سماء / ماء ، نهار / ليل اي على نسق من اربعة عناصر .

يتضح اذن ان التطور السكاني قادر على تفجير البنية مع العلم ان التكوّن متى قاوم الصدمة نجح مع كل انقلاب في امتلاك وسائل ليستعيد نسقاً من نفس انموذج النسق السابق ، إن لم يكن مماثلاً له . والحال ان هذا ليس كل شيء ، فنحن اعتبرنا

حتى الآن ان للنسق بعداً واحداً ، الا انه في الواقع متعدد الابعاد وابعاده تتأثر بالتغيرات السكانية بدرجة واحدة .

ولنستحضر المثل ثانية : فعندما كان مجتمعنا ـ المثال في مرحلة اولى مؤلفاً من عناصر ثلاثة لم تكن هذه القسمة المثلثة لتعمل على مستوى التسميات « العشائرية » حصراً ، اذ كان النسق مرتكزاً الى اساطير تتناول خلق الاشياء واصلها وقد طبع مجمل الطقس بطابعه . فالانقلاب الحاصل من انهيار القاعدة الديموغرافية او حتى في حال هذا الانهيارلن ينعكس فورياً على مجمل الاصعدة . اي ستتغير الاساطير والطقوس الا ان هذا التغيير سيتأخر بعض الوقت وكأنما هذه الاساطير والطقوس تختزن طاقة ما تجعلها تحتفظ بالاتجاه الاصلي ولو بدرجة معينة .

يبقى هذا الاتجاه اذن محافظاً عبر هذه الاساطير والطقوس على فعاليته وإن بصورة غير مباشرة فيضع الحلول البنيوية الجديدة في سياق الاتجاه التقريبي الذي سارت عليه البنية السابقة ولنفترض وجود لحظة بداء (وهو تصور نظري بحَث) حيث كانت الانساق بمجملها محكمة تماماً ، فان ردة فعل هذه الانساق مجتمعة تجاه اي تغيّر يطرأ بداية على جزء من اجزائها شبيه بردة فعل آلة«Feed- Back» : وهي كونها مرتهنة لتناسقها السابق ، توجه العضو المتمثل نحو توازن يرتكز في اقل تعديل على تسوية بين الحالة القديمة والفوضى الطارئة من خارج .

وتبين التقاليد الاسطورية الخاصة « بالاوساج »«Osage» ، سواء أكانت متناسبة مع الواقع التاريخي ام لا ، ان الفكر المحلي قد توصل الى حلول من هذا النوع ترتكز الى فرضية تقول بان السيرورة التاريخية خاضعة لإحكام بنيوي .

وقد قيل ان الاولين انقسموا بعد صعودهم من جوف الارض الى جماعتين الاولى مسالمة ونباتية وملازمة للميسرة والثانية محاربة ، ومن آكلي اللحوم وملازمة للميمنة . وقد اقامت الجماعاتان حلفاً فيما بينهما وتبادلتا طعامهما . وقد صادفت هاتان الجماعتان خلال هجراتهما جماعة ثالثة لا تأكل غير اللحوم النتنة وقد اتحدتا في النهاية معها . وقد ضمت كل من هذه الجماعات في الاصل 7 « عشائر » أي ما مجموعه 21 عشيرة . الا ان هذا النسق كان مختلاً على الرغم من هذا التشابه المثلث . ذلك أن « العشائر » المنضمة حديثاً كانت محاربة فبلغت عشائر الحرب بذلك 14 فيما ظلت عشائر السلم 7 .

فكان لا بد لمعالجة هذا الاختلال بين جهة الحرب وجهة السلم من تخفيض عدد « عشائر » احدى الجماعات المحاربة الى 5 والأخرى الى 2 . ومنذ ذاك اصبحت تضم مضارب « الاوساخ » المستديرة الشكل والتي يتجه مدخلها الى الشرق 7 عشائر مسالمة تحتل النصف الشمالي الى الجهة اليسرى من المدخل و 7 عشائر محاربة تحتل النصف الجنوبي الى الجهة اليمنى من المدخل (J. O. Dorscyt, 2.) .

تستدعي هذه الاسطورة صيرورة مزدوجة : الاولى ذات طابع بنيوي صرف وهي انتقال من نسق مزدوج اى نسق مثلث الاطراف ثم عودة الى الازدواج السابق والثانية وهي بنيوية وتاريخية في آن وتؤدي الى الغاء مفاعيل انقلاب البنية السابقة وهو الناتج عن احداث تاريخية ـ او احداث مدركة بصفتها تاريخية ـ : هجرات وحروب وتحالفات . والحال ان تنظيم « الاوساج » الاجتماعي ـ كان عندما عوِينَ في القرن التاسع عشر يجمع بين المنحيين :

أما من جهة الحرب وجهة السلم فقد كانتا في علاقة اختلال من حيث عدد « الغشائر » ذلك أن الأولى كانت ذات طابع « سماوي » صرف ، فيما كانت الأخرى وهي « أرضية » تضم جماعتين واحدة ملازمة لليابسة والأخرى للماء . فقد كان النظام اذن تاريخياً وبنيوياً ، مزدوجة وثلاثياً ، متناظراً ومتفاوتة ، قاراً ومرتبكاً .

ولنرَ الآن ما يكون عليه معاصرونا أمام صعوبة من هذا النوع . إنهم يفكرون بصورة مغايرة تماماً .

ولعل في هذا الخلاف المستحكم الذي يصل اليه مؤتمرٌ علمي ليس ببعيد شاهداً على ما نقول ·

ـ السيد برتراند دي جوفينيل Bertrand de Jouvenel : ـ هل لك سيد بيرووي Pirouet أن تلخص القول ببضع كلمات ؟ .
ـ يبدو لي أننا وجدنا أنفسنا في الواقع أمام أطروحتين متقابلتين تماماً .

فريمون آرون Raymond Aron يستعيد أطروحة اندريه سيغفريد André Siegfried . وبالنسبة لاندريه سيغفريد كان لفرنسا موقفان سياسيان أساسيان . فقد كان بلدنا تارة بونابرتي Bonapartiste وأخرى أورلياني Orléaniste . بونابرتي بمعنى أنه يقبل بالحكم الفردي أو أنه بالأحرى يتمناه . وأورلياني بمعنى أنه يضع بين أيدي النواب ادارة الشؤون العامة .

تغير فرنسا موقفها أمام أي أزمة تواجهها : « هزيمة كهزيمـة 1871 أو حرب تطول كحرب الجزائر ، أي انها تنتقل من البونابرتية الى الأورليانية كما حصل عام 1871 أو من الأورليانية إلى البونابرتية في 13 أيار 1958 » .

أمـا أنـا شخصياً فأعتقـد على العـكس من ذلك ان التغـيرّ الراهــن ملازم للانقلابات التي يحدثها التصـنيع في المجتمـع وإن لم يكن مستقـلاً كلياً عن هذه الثوابت التي تميز المزاج السياسي الفرنسي . وما يخطرني ها هنا انما مقاربة تاريخية مغايرة . فانقلاب الثاني من تشرين الثاني 1852 متلازم مع الثورة الصناعية الأولى وانقلاب 13 أيار 1958 مع الثورة الثانية . وبتعبير آخر فإن الانقلاب الحاصـل في شروط الانتاج والاستهلاك يبدو متنافراً تاريخياً مع الحكم البرلماني وهو يقود بلادنا نحو الحكم المتسلط الذي يتناسب مع مزاجه أي نحو الحكم الفردي (SEDEIS, p. 20) .

لو ان «الأوساج » صادفوا هذه الوضعية لكان الأرجح أن يجعلوا من هذين التقابلين (في « الآن » وفي تقضّي الزمان) منطلقاً لهم : أي بدل مواجهة الاختيار بين احداهما لكانوا قبلوا بهما كمتساوين ، وسعوا إلى صياغة تصور موحد يسمح لهم بتوحيد الوجهتين البنيوية الحديثة معاً .

ونستطيع انطلاقاً من اعتبارات من هذا النوع أن نعطي تفسيراً معقولاً لهذا التوزين الذي يبدو مستهجناً بين المختلفات والمتشابهات وهو يميز البنية الاجتماعية عند شعوب « الايروكوا » «Iroquois» الخمسة ، ولذلك التوزين الأشمل الـذي يميز المستوى الجغرافي والتاريخي عند « الألغونكين » «Algonkin» شرقي الولايات المتحدة . أما أنظمة التسميات «العشائرية » في المجتمعات ذات العشائرية الأحادية الحسب وذات الزواج الخارجي فوسط بين النظام والفوضى ، ما لا يمـكن رده على الأظهر الا لتشابك ميلين : الأول من طبيعة سكانية يدفع إلى اختلال التنظيم والآخر ذو بعد تفكري يدفع نحو اعادة التنظيم في خط يظل قريباً بقدر المستطاع من الحالة السابقة .

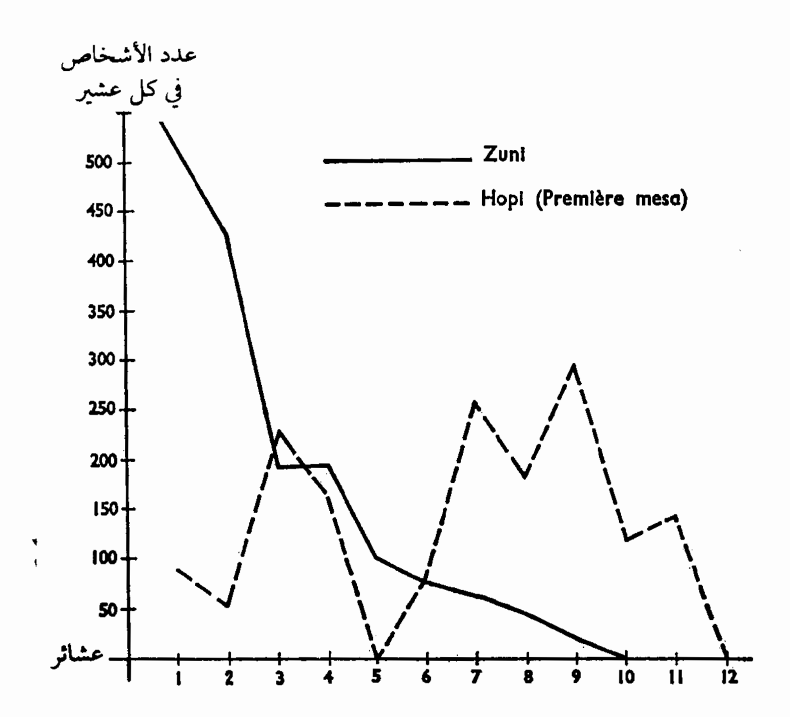
تتضح هذه الظاهرة جيداً من خلال مثل الهنود « بوابلو » (وهم يسكنون) قرى هي بمثابة تنويعات اجتماعية حول موضوعة يصح الظن بأنها تبقى ثابتة في جميع الحالات . ولقد ظن « كروبر »«Kroeber» من خلال تكديسه للمعلومات الخاصة بالبوابلو pueblo «Hopi» « هوبى » ، « زونـي »«Zuni» ، « كرس »«Kers»

و« تانوان »«Tanoan» انه نجح بإثبات أن « تصوراً واحداً ودقيقاً يحكم التنظيم الاجتماعي عند جميع « البوابلو »«Pueblo» » .

على الرغم من أن هذا التصور لا يتمثل في كل من تلك القرى الا بشكل مجتزء ومشوه . وهو كناية عن بنية تضم 12 زوجاً من العشائر .

ولقد انتقد « ايغان »«Eggan» هذه المحاولة الذكية لترميم هذا « النموذج المثال » ، معتمداً على معلومات أوفر وأقل ارتباكاً من تلك التي استطاع « كروبر »«Kroeber» الحصول عليها عام 1915 - 1916 وهو التاريخ الذي تعود اليه هذه الملاحظات . إلا أن برهاناً آخراً قد يوجه ضد كروبر وهو ذا طابع استباقي وينطلق من سؤال حول قدرةهذا النموذج المثال على البقاء في مواجهة التطورات الديموغرافية وهي متشعبة تختلف من قرية إلى أخرى . ولنقارن اعتماداً على المعلومات التي نشرها « كروبر » نفسه حول توزّع « العشائر » في « زوني »«Zuni» (1650 مقيماً من السكان عام 1915) وفي القريتين هوبى الواقعتين على الهضبة البركانية الأولى ، وقد ضرب المؤلف عدد السكان بخمسة (الناتج : 1610) ليجعل المقارنة أسهل :

	« زوني » Zuni	« هوبي » Hopi (« ولبي » « وشيشوموفي »)
شمس ، نسر ، ديك هندي	520	90
قرانية (شجرة)	430	55
ذرة ، ضفدع	195	225
سرعوب ، دب	195	160
كُركي	100	—
ذئب (القيوط)	75	80
خردل ، ديك الدغل	60	255
تبغ	45	185
أيل ، ظبي	20	295
أفعى ذات الأجراس	—	120
سقاية ، أرض	—	145
« عشيرة » غير معروفة	10	—
المجموع	1650	1610



ونلاحظ اذا رسمنا المنحنى البياني لتوزيع « عشائر » « الزوني » Zuni بترتيبها ترتيباً ديموغرافياً متناقضاً وطابقنا عليها المنحنى الخاص « بعشائر » « الهوبي » Hopi أن التطورات الديموغرافية متفارقة وان المقارنة لن تسمح نظرياً أو مبدئياً باقامة مستوى مشترك .

ويبقى حتى في ظل هذه الشروط ولو قبلنا بأن «ترميم» كروبر يخالف المعطيات التجريبية في بعض النقاط ؛ ان كثيراً من العناصر المشتركة والعلاقات المنتظمة تستمر في التنظيمات المحلية المختلفة وهذا ما يفترض على الصعيد التفكّري ، دقة وأمانة وتمسكاً بالتمايزات والمتقابلات وفي هذا نورد ما جمعه أحد علماء النبات من براهين دامغة :

لقد عملت في البرازيل مع فلاحين من أصل أوروبي كلياً أو جزئياً وحتى الذين يبدون منهم كمحليين كانوا يفصلون استخدام الاسبانية ، ولم يكونوا يعتبرون أنفسهم من الهنود. وقدصادفت جماعة من نفس الصنف في الغواتيمالا إلا اني عملت هنا مع جنود حافظوا على لغتهم وثقافتهم التقليدية ، وكم كانت دهشتي كبيرة حين اكتشفت أنهم يؤصلون الذرة بدقة أعظم بكثير من جيرانهم الذين

يتكلمون اللغة الاسبانية . ولقد حافظت زراعاتهم على الأصالة التي كانت عليها الذرة في المرحلة الذهبية التي تجلّت المنافسات الزراعية فيها حين كان المزارعون يسعون عبر تنقية دقيقة للمحاصيل الى الثبات على النوع نفسه وهو ما كان هاماً جداً في المنافسة .

وكان هذا الأمر ملفتاً للنظر لكثرة تنوع الذرة « الغواتيمالية » عامة ولشدة تعرض الذرة « للتهجين » : فيكفي أن ينقل الريح بعض اللقاحات من نبتة إلى أخرى ليصبح المحصول « خلاسياً » . وحده اختيار البذور بدقة و« تعشيب » النباتات الشاذة يسمح بالحفاظ على محصول صافي في ظل مثل هذه الظروف .

والحال ان الوضعية في المكسيك والغواتيمالا ومنطقتنا الجنوبية ـ الشمالية واضحة لا لبس فيها : استطاعت الحضارات القديمة أكثر من أية منطقة أخرى أن تقاوم لتظل الذرة محافظة على أعلى درجة من التجانس ضمن حدود التنوع .

وزرعت بعد مدة طويلة مجموعة من حبات الذرة التي يزرعها شعب أشد بدائية من الشعوب التي مضى ذكرها : « الناغا » في « الاسّام »«Les Naga de l'Assam» التي ما تزال بناءاً لتوصيف بعض علماء الاتنولوجيا تعيش في العصر الحجري من حيث نمط حياتها اليومية . يزرع كل قبيل هنا أنواعاً عدة من الذرة تختلف كل واحدة عن الأخرى بصورة قاطعة . إلا أنه لا يكاد يوجد بين غرسات الصنف الواحد أية اختلافات .

أضف إلى ما مضى ذكره أن بين الأصناف الأشد أصالة أصنافاً كانت تزرعها ليس فقط عائلات مختلفة بل أيضاً قبائل مختلفة في مناطق مختلفة أيضاً . فكان لا بد من التشبث بنموذج مثال للمحافظة على هذه الأنواع بصفاتها ونقاوتها فيما كانت منتقلة من عائلة إلى عائلة ومن قبيل إلى قبيل .

فيبدو الادعاء بأن الأصناف الأقل قراراً والأكثر تقلباً هي التي تصادف عند الشعوب الأشد بدائية على الرغم من شيوعه ، ادعاءاً باطلاً . . . اذ العكس هو الصحيح : أي أن الاعتقاد بأن البدائيين مزارعون مهملون لم ينشأ الا لأن الشعوب التي اعتاد الباحثون زيارتها لم تكن الا تلك التي تعيش بالقرب من الطرقات الكبرى والمدن وقد أصيبت ثقافتها من جرّاء ذلك بانتكاسات واختلالات عميقة . (Anderson, P. p. 218 - 219) .

يعبر « اندرسون » هنا بأسلوب مدهش حول الانشغال القلق عن الاختلافات الفارقية التي تطبع النشاط العملي والتفكري الخاص بأولئك الذين نسميهم « بدائيين » . ويفسر هذا الانشغال القلق من حيث طابعه الصوريّ وأثره أو « سطوته » على مختلف أنواع المضامين ، قدرة المؤسسات على الرغم من سيالانها في متحركية الزمان ، على أن تكون وسطاً بين عوارض الزمان (التاريخي) وقرار المكان ، سابحة أن جاز التعبير في تيار ذهني دافق ، متوسطة على الدوام بين «Charybde et de scylla» ، بين الآن Synchronie وتقضّي الزمان diachronie ، بين الحدث والبنية ، بين الجمالي والمنطقي ، لا يمتنع ادراك طبيعتها الا على من يدعي حدها بحد واحد ووجه واحد . فها هنا نبين العبثية الفاضحة التي رآها « فريزر » في الممارسات والمعتقدات البدائية أو قذفها بها وشرعيتها المخادعة التي اسندها « مالينوفسكي » الى المألوف ، مكان لعلم وفلسفة بكل ما للعلم والفلسفة من أبعاد ومعانٍ .

الفصل الثالث

أنساق التحولات

تتحرك الانساق المنطقية العملية النظرية التي تدير حياة وفكر المجتمعات المسماة بدائية، كما رأينا لتونا، مندفعةً بمقتضى الاختلافات الفارقية؛ ويظهر هذا المقتضى في الاساطير التي تعتبر أيضاً أصل المؤسسات الطوطمية على مستوى النشاط التقني المتعطش الى النتائج التى يطبعها الوصل. والحال ان التثبت من الفوارق يبقى الأهم، إن على الصعيد النظري أم على الصعيد العملي، من الخوض في مضامينها. فهي تشكل اذا ما وجدت نسقاً قابلاً للاستخدام يكون بمثابة شبكة تُحدِث حين تسقط على نص معين الفصل والتقابل - وهما يميزان أية رسالة ذات دلالة - بعدما كان هذا النص في الأصل ممانعاً لأن يدرك وكأنما هو تيار سيال لا حد له ولا رسم. ويبينّ المثل النظري الذي تناوله في الفصل السابق، كيف يسمح أي نظام يقوم على الاختلافات الفارقية - شرط أن يتوفر له طابع - النسق - بضبط مادة اجتماعية صاغتها التطورات التاريخية والاجتماعية وبالتالي قائمة بوصفها سلسلة لا حد لها نظرياً، مؤلفة من مضامين مختلفة.

والمبدأ المنطقي يتمثل دائماً في هذا المقام بالقدرة على اقامة التقابل بين عناصر تبدو متمايزة بعدما تعرض « الكل » الوضعي (في الخارج) لإفقار مسبق. ويبدو السؤال: «كيف نقابل ؟» سؤالاً مهماً في لحاظ هذا الشرط الأصلي، وهو سؤال لا نتعرض له الا فيما بعد. وبعبارة أخرى تكتسب أنظمة التسمية والتصنيف التي تطلق عليها عادة صفة الطوطمية قيمتها العملية (العملانية) من طابعها الصورّي : فهي رموز قادرة على نقل وترويج رسائل لا يمتنع أن تحملها عناصر تعود إلى رموز أخرى، وأن تعبر من خلال نظامها المخصوص عن رموز تأتيها من قناة رموز مختلفة.

لقد كان خطأ علماء الانتروبولوجيا الكلاسيكيين في سعيهم الى تجسيد هذه الصورة (الشكل) وربطها بمضمون محدد ، فيما تظهر أمام المشاهد المتحقق بمثابة طريقة تسمح بادراج أي نوع من المضامين .

ذلك أن الطوطمية ليست مؤسسة تتصف بمواصفات ذاتية لا تنفك عنها بل إنها تتمثل في الخارج ببعض الصفات المعزولة تعسفاً عن نظام صوريّ وظيفته في أن يجعل مراتب الواقع الاجتماعي قابلةً لنوع من التحول النموذجي ، على غرار ما استشرفه أحياناً « دوركايم » حين عينّ أصل علم الاجتماع من خلال ثنائية « الاجتماع ـ المنطق » [socio - logique] .

ولقد اهتم فريزر Frazer خاصة في الجزء الثاني من مؤلفه « الطوطمية والزواج الخارجي » بأشكال بسيطة من المعتقدات الطوطمية ، وهي التي عاينها « كوردنيكتون » و« ريفرز » في « ميلانيزيا » ، وظن انها نماذج من أشكال بدائية قد تكون في أصل الطوطمية الادراكية الاسترالية ، وهو ما يعتبر بنظره أرومة جميع الأنواع الأخرى وأصلها .

ويعتقد بعض الأشخاص في Nóuvelles - Hébrides (أورورا) في جزر « باكنس »«Banks» (موتا) أن وجودهم مرتبط بوجود نبتة معينة أو حيوان أو شيء يُسمى « آته »«atai» أو « تامانيو »«Tamaniu» في جزر بانكس و « نونو » «nunu» في « أورورا » أما لفظة « نونو » ـ وربما أيضاً لفظة « آته » ـ فتعني : نفس .

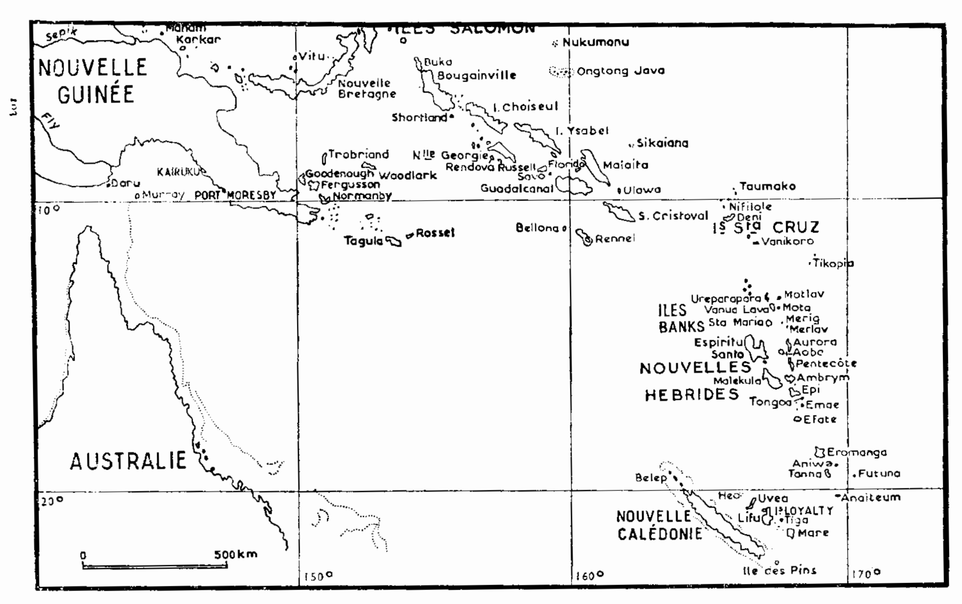
ويكتشف كل من سكان « موتا » « الـ تامانيو » الخاص به معتمداً على الرؤ يا أو على تقنيات العِرافة . أما في « أورورا » فتتصور الأم الحامل أن جوزة الهند أو كوز الصنوبر أو شيء ما يرتبط بشكل سحري بالطفل الذي تنتظره .

ولا يأكل الطفل « قرينته » نبتة كانت أم حيواناً لأنه يلاقي اذاك الموت المحتوم . ولأن هذه « القرينة » هي ثمرة لا تؤكل عليه ألا يمس الشجرة التي تحملها . ذلك ان من يأكل أو يمس « قرينته » كمن يأكل لحمه . أما العلاقة بين الانسان والشيء المحرم فحميمة إلى درجة أنه ينطبع بمواصفاتها : يصبح الطفل مثلاً رخواً كحية الماء أو غضوباً مشاكساً « كعسكري البر »«Bernard - l'ermite» أو لطيفاً دمثاً كالسقّاية ، أو طائشاً لجوجاً متوهراً كالجرذ أو ذا كرِش يشبه التفاحة البرية . . .

ووجـد « ريفـرز » هذه المعتقـدات نفسهـا في « موتـا » حيث يعتبـر بعض الأشخاص أطعمة معينة أشياءً محرمة . وهم يعتقدون أنهم كانوا هذا الحيوان أو تلك الثمرة التي صادفتها أمهم خلال حملها . وتأتي المرأة في هذه الحال بالنبتة أو الثمرة أو الحيوان إلى القرية وتسأل عن معنى هذه المصادفة . . . فيقال لها حينئذ انها سترزق طفلاً يشبه هذا الشيء أو انه هذا الشيء نفسه . فتعيد ما أتت به الى مكانه ، واذا كان حيواناً جعلت له ملجأ من الحجارة تقصده في كل يوم ومعها بعض الطعام . وحين يتوارى الحيوان يكون قد دخل جسد الامرأة ليخرج منه فيما بعد وقد استحال طفلاً .

(وقد نجد هذه التشابهات في « موتلاف »«Motlav» وهي اسم أرضٍ من جزيرة « سادل » ، Rivers, p 162) فلا تعمم هنا الصلة الاتحادية (الهوهوية) بين الفرد، من جهةونبتةأو حيوان أو شيء من جهةأخرى: فهي لا تشمل إلا بعض الأشخاص فقط وهي ليست أيضاً وراثية كما انهـا لا تستتبـع تحريمـات مخصوصـة بالزواج الخارجي بين رجال ونساء شاءت الصدفة ان يشاركوا الانتماء إلى كائنـات تحمـل على النـــوع نفســه . (Frazer vol. II, pp . 81 - 83, p 89 - 91 (Citaut . Rivers), et vol IV , pp. 286 - 87) .

يرى « فريزر » في هذه المعتقدات أصـل معتقـدات أخـرى استقصيت في



خارطة جزئية لماليزيا

« ليفو » «Lifu» في جزر « الاستقامة » ـ«Sles loyauté» و « الـوا » «Vlawa»
و« ماليتا » «Malaita» في أرخبيل السالمون .

ويحدث أحياناً في « ليفو » أن يعين المرء قبل مماته الحيوان ـ العصفور أو الفراشة ـ الذي سيتقمصه . ويصبح هذا الحيوان حينئذ محرماً استهلاكه أو اتلافه على ذريته . « هذا من آبائنا الأولين » هذا ما يقولونه وهم يقدمون له الأضاحي والقرابين . ونلحظ الأمر نفسه في « سالمون » (أولاوا) حيث تبينّ « لكوردينغتون » أن السكان يرفضون زراعة الموز أو أكله لأن شخصاً من مشاهير أعيانهم كان قد حرمه في سالف الزمان قبل أن يموت لكي يستطيع أن يتقمصه من جديد .

علينا اذن البحث عن أصل المحرمات الغذائية في « ماليزيا الوسطى » «Mélanésie centrale» ، في مخيلة الآباء الأولين : وهي مفاعيل غير مباشرة أو أصداء لأشياء أخرى ذلك ما يراه « فريزر » في وحام النساء الحوامل أو في الأوحام التي غالباً ما تصبّن بها . أي انه يرفع هذا الجانب النفسي إلى مرتبة الظاهرة الطبيعية الشمولية ويجعله بصورة قطعية نهائية أصلاً لمجمل المعتقدات والممارسات الطوطمية . (Frazer, vol II, 110 - 106 - 107 et passim) .

لقد وجد فريزر بعد أن لاحظ أن نساء بيئته وعصره يعرفن « الوحام » هن أيضاً ، أي أنهن يشتركن من حيث هذه الخاصية مع المتوحشات في استراليا وماليزيا ، ما يقنعه بشمولية هذه الخاصية النفسية وتفرعها من أصل طبيعي . اذ العكس يعني أن تحمل الثقافة على صفات تنتزع من الطبيعة . وبالتالي القبول بشيء من التماثل والاتحاد بين المجتمعات الأوروبية في القرن التاسع عشر ومجتمعات آكلي لحوم البشر . تماثل مقلق وخطير كونه مباشراً . إلا أن (« الوحام ») شهوات النساء الحوامل اضافة إلى انما لم تُعاين عند جميع شعوب المعمورة ، بدأت تضمر وتضمحل آثارها على الحوامل في اوروبا منذ نصف قرن او انها قد اختفت نهائياً في بيئات معينة . لقد عرفت نساء استراليا ومليزيا هذه الشهوات ولكن باية صورة عرفتها ؟ وفي هذا نقول ان « الوحام » كان وسيلة للتنبوء ببعض العناصر التي تدعّم مكانة الاشخاص والمجموعات او تحددها مسبقاً . ومن المحتمل ان لا يستمر وحام النساء الاوروبيات بعد ان تزول معتقدات من الصنف نفسه كن كمرجع لمعاينة بعض

الخصائص الطبيعية او النفسية بحجة توقعها والتنبؤ بها) بعد ولادة الطفل (وليس قبلها) . ولو افترضنا « للوحام » اساساً طبيعياً فلن يفسر هذا الافتراض سر تنوع هذه المعتقدات والممارسات التي قد تتخذ اشكالاً مختلفة باختلاف المجتمعات .

ولا نرى من جهة أخرى ما الذي دفع « فريزر » الى تقديم نزوات الحوامل على نزوات المسنين على فراش الموت ، إلا القول بأن المرء لا بد لكي يموت أن يكون قد ولد من قبل !

إلا أنه يمكننا القول انطلاقاً من هذه الحسابات ان جميع المؤسسات الاجتماعية قد تشكلت خلال جيل واحد . وإشارة أخيرة : فلو كان نظام « أولاوا » و« ماليتا » و« ليفو » متفرعاً عن نظام « مولتاف » و« موتا » و« اورورا » كان لا بد أن يحمل الفرع بقايا من الأصل .

والحال إن ما يلفت النظر في الواقع هو أن النسقين متماثلان وواقعان في نفس الآن ولا شيء يوحي بأن واحداً منهما يسبق الآخر . فالعلاقة ها هنا ليست اشتقاقية كما هي الحال بين الأصل والفرع بل إنها كتلك التي تلحظ بين شكلين متناظرين ومتعاكسين ، كما لو أن كلاً من النسقين شكل ينتج عن تحولات في متن مجموعة واحدة .

علينا إذن بدل أن نبحث عن الأولويات أن نلحظ مستوى المجموعة ونحاول تحديد خصائصها . وتختصر هذه الخصائص من خلال تقابل مثلث : تضاد بين الولادة والوفاة وتضاد بين الطابع الفردي والطابع الجماعي الذي يحمل اما على التشخيص (كتشخيص المرض) أو التحريم . وها هنا إشارة الى تحريم ربما كان استدلالياً تخمينياً : من يأكل ثمرة أو حيوان محرم يهلك . أما في نسق « موتلاف » - « موتا » - « أوروا » فتشكل الولادة عنصر التعبير عن التضاد الأول فيما يلعب الموت هذا الدور في نسق « ليفو » - « اولاوا » - « ماليتا » ، وبالقياس الى انعكاس الموت / الحياة تنعكس بدورها جميع التقابلات الأخرى . فعندما تكون الولادة بمثابة العنصر المعبر يصبح التشخيص جماعياً والتحريم (أو التخمين) فردياً : فإذا وجدت المرأة الحاملة أو القابلة على الحمل ثمرة واقعة أو حيواناً شارداً أو مختبئاً في وزرتها عادت الى عشيرتها تسأل أهلها وأصدقاءها فتقوم الجماعة إذاك بتشخيص جماعي . (أو تنتدب خبراء من أعيانها) فتحدد الموقع المميز المخصوص بفرد

تنتظر ولادته قريباً ، كما ينتظر خضوعه لتحريم فردي .

أما في « ليفو » و« أولاوا » و« ماليتا » فينقلب هذا النسق كلياً . فالموت يبدو هنا الحدث المعبر ما يستتبع تلقائياً أن يكون التشخيص فردياً يقوم به المنازع من على فراش موته ، والتحريم جماعياً ان يصيب ذرية واحدة أو كما هي الحال في « أولاوا » شعباً بأكمله .

يبدو النسقان إذن داخل مجموعة واحدة في علاقة تناظر وتعاكس ، كما تشير اليه اللوحة الآتية حيث تلحق الاشارتان (+) (−) على التوالي العنصر الأول والثاني من كل تقابل (تضاد) :

تضادات معبرة		مولتاف موتا ـ اورورا	ليفو أولاوا ـ ماليتا
ولادة / وفاة	. . . .	+	−
فردي / جماعي	تشخيص :	−	+
	تكهن :	+	−

وأخيراً تسمح الوقائع التي مضى تسجيلها بانتزاع خاصية مشتركة في مرتبة الجماعة (أو على مستوى الجماعة) ، وهي تميزها ـ بوصفها جماعة ـ عن كل الجماعات الأخرى التي تدخل في متن مجموعة واحدة أي مجموعة الانساق التصنيفية التي تقيم تماثلاً معيناً (اتحاداً منطقياً) بين المتغايرات الطبيعية والمتغايرات الثقافية (وهي عبارة أفصح من مؤسسات طوطمية) . أما الاشتراك بين النسقين اللذين مضى ذكرهما فمن ناحية طبيعتهما الاحصائية وغير الشمولية . فكلاهما لا يحمل دون تمييز (بالتواطؤ) على جميع أفراد المجتمع : فجزء من الأطفال هم الذين تحمل بهم أمهاتهم بواسطة حيوان أو نبتة وبعض من المشرفين على الموت فقط هم الذين يتقمّصوا نوعاً طبيعياً (من الحيوان أو النبات) فالحقل الذي يخضع لنسق معين يتمثل اذن بعينة عشوائية يترك اختيارها ، نظرياً على الأقل ، للصدفة . فلا بد انطلاقاً من هذين الاعتبارين من وضع هذه الانساق جنباً الى جنب مع الانساق الاسترالية من نوع « اراندا » كما فعل فريزر على الرغم من أنه أخطأ في تعيين الرابط الذي يوحد فيما بينهما دونما أن يلغي خصوصية كل منهما ، إذ رأى به رابطاً تطورياً فيما هو حقيقة رابط

منطقي (ولهذا السبب قلنا رابط وليس علاقة ـ المترجم) .

وبالفعل تعتبر انساق « أراندا » هي الأخرى انساقاً ذات طبيعة إحصائية إلا أنها لا تنفك عن قاعدة شمولية تحدد الحالات التي تسري عليها ، ذلك أن الحقل الذي يخضع لها يمتد ليشمل المجتمع الكلي .

***

لقد تأثر « سبنسر » و« جيلن » Spencer et Gillen خلال رحلتهما عبر استراليا بطابع النظام المتناسق الذي تتمتع به مؤسسات الشعوب الموزعة من الجنوب الى الشمال ابتداءً من الجون الاسترالي الكبير وحتى خليج « كاربانتاريا » «Carpentaria» .

« إن الأوضاع الاجتماعية الدينية التي تميّز « الأرنتا » «Arunta» و« الورّامانغا » «Warramunga» متقابلة تماماً ، ولكن بعد معاينة نماذج أخرى ، نلاحظ حالات وسيطة كالكايتيش مثلاً » Spencer et Gillen, p. 164 .

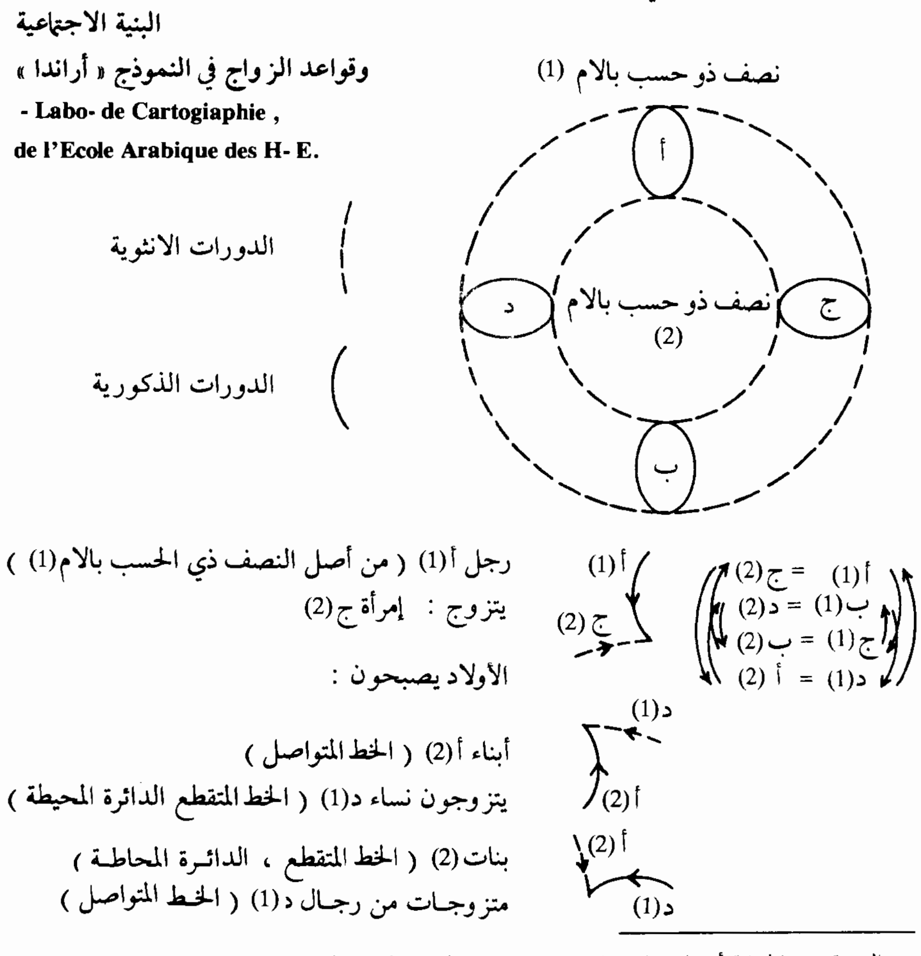
وينقسم شعب « الأرابانا » «Arabanna» في الجنوب الى نصفين يتعاطيان الزواج الخارجي ، و« عشائر » Clans « طوطمية » تقوم أيضاً على الزواج الخارجي والحسب بالام .

أما الزواج الذي لحظه سبنسر وجيلين كزواج تفضيلي من ابنة الخال البكر أو ابنة العمة البكر فهو كما يراه « الكيا » Elkin من النوع « الارندا » إلا أنه زواج مركب تعقده القيود « الطوطمية » ، وهي لا توجد ، كما نعلم ، عند « الأراندا » .

لقد أودع الآباء الطوطميون في الأزمان الاسطورية (Ularaka) أرواح ـ أطفال (mai- aurli) في الأمكنة الـ « طوطمية » . ولتلك المعتقدات مثيلاتها عند « الارندا » . ولكن بدل أن تعود الأرواح بانتظام الى أمكنتها الأصلية منتظرة ان تتجسد (أو تتقمص) من جديد ، فإنها تتبدل متنقلة بين (الذكور والأنوثة) والانصاف القبلية ، والطواطم ، حتى ان كلاً من هذه الأرواح يمر بانتظام في دورة كاملة تتعاقب خلالها على المواقع البيولوجية والاجتماعية ـ الدينية . (Spencer et Gillen , p.p. 146 sq.) .

واذا كان هذا الوصف ملامساً لمصاديق الواقع بدقة لا بد أن تظهر من خلاله صورة نسق متناظر ومتعاكس مع نسق « الأرندا » ـ ذلك أن الانتماء الى الطوطم عند

أولئك لا يتحدد وفقاً لقاعدة الحسب Filiation ـ بل وفقاً للمكان الذي مرت المرأة به صدفة يوم أدركت أنها حامل ـ . أي ان الانتماء رهن بالصدفة ـ إذن ففيما لا ينفك توزيع الطواطم عند « الآرابانا » عند قاعدة معينة ، يجري عشوائياً عند « الآراندا » أو وفقاً للعبة الحظ . وفيما تتقيد الجماعات الطوطمية بخارجية الزواج وتلتزم به التزاماً صارماً في الحالة الأولى لا تعرف في الحالة الثانية حدوداً معينة لزيجاتها . وبالفعل تضبط صلة الأرحام والمصاهرات عند الآراندا وفق نسق من ثمانية أقسام قبلية ثانوية (Sous sections) (*) لا تربطه رابطة بالاحساب الطوطمية وذلك من خلال حركة دورية على الشكل الآتي :



(*) الترجمة شبه الحرفية أفضل هنا من استخدام مفردات القرابة العربية لتباعد نسقها عن الانساق التي يحللها المؤلف .ـ المترجم ـ .

وقد يصح القول شرط تبسيط الأمور والاكتفاء بالمعلومات القديمة ، أن الأمور عند « الآراندا » تجري في عالم البشر كما تجري عند « الارابانا » في عالم الأرواح ، ذلك أن الأرواح تغير أجناسها والأنصاف القبلية التي تنتمي اليها عُقبَ كل جيل . (ونهمل الآن تغيّر الجماعة « الطوطمية » ، كون نظام « أراندا » لا يولي أهمية للانتماء الطوطمي وقد لجأنا الى استبداله بتغيّر القسم القبلي Sous-section [*] وهو المهم) .

وقد يتناسب هذان المتغيران بعبارات نسق « الاراندا » مع الدورة الآتية :

(أ) △
(د) △ = ○ (أ)
(ب) △ = ○ (د)
(ج) △ = ○ (ب)
(أ) △ = ○ (ج)

ولا ترشح عن هذه الدورة بنية مجتمع « أراندا » على حقيقتها ، وهي تفصل بين دورات الذكور ودورات الاناث ، بل الطريقة (المتضمنة في متن عناصر النسق التي تجعل من هذه « القصع » وكأنما خيطاً قد رتأ فواصلها فجمعها .

ولكن يبدو من الأفضل أن نأخذ بالاعتبار الملاحظات النقدية التي صاغها « الكين » «Elkin» منتقداً وصف من تقدمه من الباحثين : إذ يأخذ « الكين » على « سبنسر » و« جيللين » كونهما لم يعاينا عند « الأراندا » إلا شكلاً واحداً من الطوطمية (Elkin 4, p.p. 138- 139) ، في حين أن ها هنا شكلين ، يعيدان الى الأذهان وضعية « الارابانا » التي عاينها هو بنفسه : الاول وهو « طقوسي » قائم على الحسب بالاب والثاني اجتماعي قائم على الحسب بالام وبالتالي على الزواج الخارجي :

« يقيم أعضاء كل « طقس » من « الطقوس » القائمة على الحسب بالأب شعائر النمو بواسطة أبناء أخواتهم ، فيقدمون لهم « الطوطم الشعائري » (وعبرهم

الى الآخرين) . ليأكلونه ، دون أن يعني هذا الأمر انهم يخضعون بدورهم لتحريم غذائي . وبالمقابل . . . فهم يحرصون بدقة على استهلاك « المارو » الخاص بهم ، أو « الطوطم الاجتماعي » ، الذي لا يخصونه اضافة الى ذلك بأية شعائر » . (Elkin . 2a, p. 180)

يعترض « إلكين » إذن على وصف « سبنسر » و« جيللن » الذي يقول بدورة كاملة تعبرها الأرواح الطوطمية إذ يعتبر انه ينطلق من فرضية لا تخلو من تناقض كونها تستتبع دمج نوعين من الطوطم يعتبرهما (الكين نفسه) منفصلين (لا يقوم أحدهما مقام الآخر) . أي يمكننا أن نقبل فقط بأن الطوطمات الشعائرية المتناسبة مع الحسب بالأب تنتقل دورياً من نصف الى آخر داخل ذرية Lignée محددة من الذكور .

ودون إدعاء القول الفصل في هذا المقام ، نقتصر هنا على التذكير بالاعتراضات المبدئية التي سبق لنا ذكرها في مكان آخر حول تحليلات « الكين » ، التي تجنح دائماً الى التخصيص . وهنا من جهة أخرى إشارة لعلها مفيدة وهي أن « سبنسر » وجيللين قد عرفا ثقافة « الآرابانا » وهي لم تزل محافظة على تكوينها ، فيما وجدها « الكين » ، استناداً الى أقواله في حال من التملل المتقدم . ولن نستطيع لو أخذنا بتفسير « الكين » الحصري ، أن نغير الحقيقة ، وهي أننا نشهد « عند « الاراندا » دورة للأحياء في حين يبدو عند جيرانهم في الجنوب ان الأموات هم الذين « يدورون » . وبعبارة أخرى مما يظهر عند « الآراندا » كنسق يتكثّر عند « الآرابانا » فيظهر مزدوجاً أي بمثابة « وصفة » من ناحية و« نظرية » من ناحية أخرى .

ذلك أن أحكام الزواج القائمة على تعداد الموانع الطوطمية التي ذكرها « إلكين » ليست إلا وسائل بحث عملية . فيما يبدو بديهياً ان دورة الأرواح تستند الى مبادىء تفكرية خالصة . ويضاف الى هذا الاختلاف بين المجموعتين اختلافات أخرى هي انقلابات فعلية تظهر على كافة المستويات : حسب بالأب / حسب بالام ؛ نصفين / 8 أقسام فرعية طوطمية آلية طوطمية احصائية وأخيراً وفي حال توفر الشمولية في رؤ ية سبنسر وجيللين : طوطمية تقوم على الزواج الداخلي / طوطمية تقوم على الزواج الخارجي .

ونضيف إشارة أخرى الى أن الأقسام الثانوية عند « الآراندا » ذات مردودية

وظيفية عالية كونها متعدّية الفعالية (وهي فاعلية ناتجة عن تفاعلها فيا بينها) : فالزواج X= y ينجب الأولاد Z, z الذين ينتمون الى فئة مغايرة عن فئة أهلهم . أما في حال جماعات « الآرابانا » (الطوطمية) (وهي تضطلع بالوظيفة الاجتماعية نفسها أي ضبط الزواج) فيا يحصل هو العكس تماماً أي أنها ذات مردودية ضعيفة كونها معدومة الفعالية : فالزواج X= y يعطي الأولاد Y, y الذين لا يعيدون انتاج الاجماعة أمهم ، فالفعالية المتعدّية (التامة وفقاً لسبنسر وجيللين أو الجزئية بناء على تفسير إلكين) لا تكون إذن عند « الآرابانا » إلا في الآخرة حيث ترتسم صورة مطابقة للصورة التي يتسم بها اجتماع الاحياء عند « الآراندا » .

● وننهي قولنا هنا بإشارة أخيرة الى الانقلاب نفسه الذي يطال الدور المرسوم للاطار الجغرافي أو لمضارب كل قبيل : إذ يعطي « الآراندا » هذا الإطار قيمة واقعية مطلقة فيظهر في نسقهم كمضمون وحيد مكتمل التعبير ، ذلك أن كل موقع من مواقعه يظهر مرتبطاً (في الدهر) أو منذ القدم ارتباطاً حصرياً مستمراً بنوع وحيد من الأنواع الطوطمية .

فيا تبدو هذه القيمة عند « الآرابانا » نسبية وصوريّة ذلك أن المضمون المكاني (المتعلق بالموقع) يفقد (نظراً لسريان الأرواح وحركتها الدائرية) قدراً كبيراً من طاقته التعبيرية . فهنا الأماكن الطوطمية ملجأ ينجذب المرء اليه أكثر مما هي اطلال الآباء الأولين أو منطقة نفوذهم .

ولنقارن الآن البنية الاجتماعية الخاصة «بالأرانادا » مع بنية شعب آخر يقع الى أقصى الشمال « الوارامانغا »Warramanga ـ وهم ينحدرون بالاحساب الأبوية . ترتبط الطوطمات هنا بالانصاف القبلية أي انها تضطلع بوظيفة هي عينها عند الآراندا وهي شبيهة بتلك التي نشهدها عند الآرابانا وهم في « علاقة » تناظر وتعاكس من ناحية وضعيتهم الجغرافية مع « الجماعة القياس » .

و« للوارامانغا » مثالهم مثال « الآرابانا » طوطمات أبوية وأخرى أمومية إلا أن هنا اختلاف واضح بين الحالتين ففيا يُحرم قطعاً استهلاك الطوطمات الأبوية عند « الوارامانغا » ويحلل استهلاك الطوطمات الأمومية بواسطة « النصف المناوب » «Moitié alterné» ، تُحل الطوطمات الأبوية عند « الآراندا » « للنصف المناوب » عبر جماعات شعائرية تنتمي اليه .

وإذا اعتمدنا طريقة تحليلية ترتكز الى التحويل (تحويل الأشكال عبر أسقاطها من مستوى إلى آخر إسقاطاً عبر الانعكاس أو الانقلاب أو . . . ـ المترجم ـ) نجد أن الانصاف القبلية لا تقيم فيما بينها علاقة تقابل ضمن إطار شعائر التكاثر عند « الآراندا » : تعتمد كل جماعة شعائرية أسلوباً خاصة لاقامة شعائر لصالح (« عن نيّة ») جماعات أخرى لها الحرية في استهلاك الغذاء الذي لا يزداد وفرة الا بتَدخل الجماعة المحتفلة أو باشرافها . أما عند « الورامانغا » فيحصل العكس ، أي أن النصف القبلي الذي يستفيد من الطعام يتدخل بفعالية ، لينال موافقة النصف الآخر على إقامة الاحتفالات التي يستفيد من منافعها .

ويستتبع هذا الاختلاف اختلافات تلازمه : فطقوس التكاثر في الحالة(I) ، من الشأن الفردي فيما تخص في الحالة(II) الجماعة كلها . وتكتسب طقوس التكاثر عند الأراندا طابعاً احصائياً من حيث ان تقويم مناسباتها يترك للمبادرة الفرد الذي يملكها ، وهو يحتفل متى شاء ودونما ان ينسق مع الآخرين . فيما يتّبع « الوارامانغا » تقويماً شعائرياً فتتعاقب الاعياد وفق ترتيب محدد .

فهنا نجد التقابل نفسه الذي لحظناه (بين الاراندا والارابانا) فيما بين بنية دورية وبنية غير دورية عندما بيّنا خصائص جماعة الاحياء وجماعة الاموات . ونلحظ التقابل الصوري نفسه عند «الاراندا» من جهة و «الوارامانغا» و «الارابانا» من جهة أخرى ، الا انه يظهر هذه المرة في مرتبة أخرى . واذا بسطنا الامور كثيراً استطعنا القول بان الوضعية عند الوارامانغا متناظرة من حيث هذين اللحاظين ، مع الوضعية السائدة عند الارابانا مع فارق وهو ان الحسب انما بالاب في الحال الاولى وبالام في الثانية ، في حين يتقابل « الاراندا » ، وهم يتميزون بحسب بالاب مثالهم في ذلك مثال «الوارامانغا»، مع جيرانهم في الشمال والجنوب من حيث تقابل الطقوس ذات الاحتفالات الاحصائية (العشوائية) والطقوس ذات الاحتفالات الدورية [*] .

ويحتمل القول هنا تفاصيل أخرى . فالارابانا والوارامانغا يعتبرون آباءهم الطوطميين شخصيات فريدة يكسبهم مظهرهم نصف البشري نصف الحيواني

(*) « عند الاراندا » « النظام غير ثابت . . فكل فرد يمتلك حق اقامة شعائره » اما عند « الورامانغا » « فتقام الشعائر دورياً وبانتظام : أ ، ب ، ج ، د . . »(Spencer et Gillen, P. 193)

طابعاً مكتملاً . اما الاراندا فيفضلون تصوراً آخراً يقوم على تعدد الآباء الاولين (لكل جماعة طوطمية) ويعتبرونهم كائنات بشرية غير مكتملة .

ويفيدنا « سبنسر » « وجيلين » حول هذه المسألة بان الجماعات الضاربة بين « الآرانـدا » « والورامانغـا » : الـكايتيش Kaitish ، والاونماتجـيرا Unmatjera تشكل حالات وسطية ، اذ يظهر الآباء الاولـون في متـن اساطيرهـا كتجمـع من الكائنات البشرية غير المكتملة ومن الرجال الناجزين ويُظهـر توزيع المعتقـدات والعادات على محور متجه من الشمال نحو الجنوب تارة التغير المتـدرج من انمـوذج اقصى وصولاً الى شكله المنقلب وتارة تكرار الاشكال نفسها على قطبي المحور وهي لا تظهر والحال هذه الا ضمن اطار معكوس : حسب بالاب / حسب بالام ، فيما يتم الانقلاب البنيوي في الوسط اي في « خانة » « الاراندا » :

جنوب — شمال

	ارابانا	اراندا	كايتيش اونماتجيرا	ورّامانغا
الآباء الطوطميون	كائنات كاملة نصف بشرية نصف حيوانية مفردة	كائنات بشرية غير كاملة متعددة	كائنات بشرية غير كاملة + رجال ناجزون متعددة	كائنات كاملة نصف بشرية نصف حيوانية مفردة
النظام الاجتماعي	طوطمية تقوم على زواج خارجي	لا تطابق بين الطوطمات والانصاف الطوطمية ، طوطمية لا تقوم على الزواج الخارجي		تطابق بين الطواطـم والانصـاف طوطمية تقوم على الزواج الخارجي
الطقس		تنابذ متبادل بين الانصاف	مبادرة الجماعة الطوطمية + مساعدة النصف البديل	تماثل الانصاف : مبادرة النصف البديل

الاحتفالات الطوطمية		حق فردي		حق جماعي
الاقامة		غير دورية		دورية

نرى اذن اننا بقدر ما « نتجه » من الأراندا الى الوارامانغا ننتقل من نظام اسطوري جماعي (تعدد الآباء الاولين) ذي شعائر فردية الى نظام مقابل اي حيث الاساطير فردية والطقوس جماعية .

ونـرى كذلك ان الأرض تتصف عند « الأراندا » بمواصفات دينية من ناحية علاقتها بالطوطمات فيما تتصف عند « الوارامانغا » بمواصفات اجتماعية من ناحية تقسيمها على الانصاف القبلية . واشارة اخيرة هنا الى ان « الشورينغا » (Charinga) تختفي كلما تركنا الجنوب وتوجهنا نحو الشمال ، وهذا ما كنا لنتوقعه قياساً الى المشاهدات السابقة اذ تتوظف « الشورينغا » او نعمل في اطار « الاراندا » كوحدة في الكثرة (او كاتحاد المتكثّر) : فهي تمثل جسد ابٍ من الاولين وتنتقل بالتوارث بين افراد سلاسلة واحدة فتؤكد حسبهم او تحدّرهم السلالي من ارومة واحدة . اي انها شاهد على تواصل الفرد في متن الزمان المتقضّي ، وهو تواصل قد يكون مستحيلاً انطلاقاً من تصور « الآراندا » للازمان الاسطورية .

ولا بد هنا من استقصاء منتظم لمجمل هذه التحولات . فالرجل عند « الكارادجيري » «Karadjeri» هو الذي « يحلم » بالنسب الطوطمي الذي سيكون لطفله المنتظر اما عند « الاراندا » فالمرأة هي التي « تعيش حدث » انتظار هذا التنسيب .

فها هنا اذن انعكاس وتناظر بين حالتين . اما في شمال استراليا فتعتبر التحريمات الطوطمية المتزايدة التشدد مرادفاً « مطبخياً » للاحكام الخاصة بالانساق القرابية ذات « الاقسام الثانوية الثمانية » . ذلك ان بعض الشعوب لا تحرم «طواطمها» الخاص فقط بل ايضاً (كلياً او في بعض الظروف) طوطم الاب والام والجدين . ويتخذ الفرد عند « الكورااليغ » «Kauralaig» في الجزر الواقعة شمالي شبه جزيرة يورك Cap York الى جانب طوطمه الخاص طوطمات جدته من ابيه وجده من امه

واخيراً جدته من امه . وتحرم عليه المصاهرات من هذه « العشائر » الاربعة .
. (Shaups, P 66.)

لقد سبق ان تناولنا المحرمات الغذائية العائدة الى الاعتقاد بان ابا من الاولين قد « تقمص » او تناسخ (او تماسخ) في نوع من الحيوان او النبات . وهنا بنية من النموذج نفسه تظهر في جزر ملفيل وباتورست Melville et Bathurst ، ولكنها تظهر الأن على مستوى اللغة : يتلافى فروع المتوفي التلفظ باي لفظ يشبه اسمه ، حتى الالفاظ التي تستخدم يومياً والتي لا يربطها بهذا الاسم الا شبه بعيد (*) :

اي ان التحريم لا يصيب الموز (مثلاً) بل اللفظ والكلام . هكذا تظهر العبارة عند جماعة وتغيب حين تحتجبها أخرى ، محافظة على هويتها تارة متنقلة من مرتبة الى مرتبة تارة أخرى ، مشيرة الى استعمال النساء حيناً والاغذية حيناً او كلمات البيان احياناً اخرى .

ربما كان مرد الوعي الحاد للعلاقات النسقية بين النماذج المختلفة الذي ميّز سبنسر وجيلين عن جيل التابعين اكتفاؤهما بمعاينة عدد ضئيل جداً من القبائل الأوسترالية (وهي مدهشة من حيث المعلومات الخاصة بكل قبيل) .

وقد رأى الباحثون الاخصائيون فيما بعد ان افقهم لا يتعدى حدود المنطقة الضيقة التي يدرسونها . وقد بدا حتى للذين لا يمتنعون عادة عن الاستنتاجات الكلية ان قلة المعلومات ووجوب الاحتياط يحول دون استنباط القوانين والسنن . فكلما اتسعت المعلومات كلما ضاق التصور وضاعت حدوده ، بتعدد الابعاد والمحاور المرجعية التي متى بلغت عدداً معيناً (حداً من النمو الكمي) (**) شلت قدرات الحدس والطرائق القائمة عليه : فيتعذر علينا مثلاً الاحاطة بنسق يتطلب تصور فضاء متصلاً يقوم على اكثر من ثلاثة او اربعة ابعاد .

ونكن يراودنا دائماً بأن نتوصل يوماً من الأيام الى ترميز كل ما جمع حول المجتمعات الاسترالية ونقله الى البطاقات المثقوبة (وربما الآن اي بعد 20 عام الى الاسطوانات الخاصة بالدماغ الالكتروني ! « المترجم ») فنبين حينئذ ان هذه

(*) كما الحال عند مختلف القبائل الهندية حيث يشمل تحريم التلفظ باسماء (اهل الزوجة) يشمل جميع الالفاظ التي تتركب هذه الاسماء منها (انظر ص 234 .

(**) والنمو لا يقال إلا في الكم . ـ المترجم ـ

المجتمعات انما تشبه من حيث فضاء بناهـا التقنية الاقتصـادية الاجتماعية والـدينية مجموعة ضخمة من التحولات (الرياضية واللغوية ؟ ـ المترجـم) . فكرة مغريـة حقاً . خصوصاً عندما ندرك لماذا تشكل استراليا اكثر من اية قارة أخرى ميداناً مميزاً لمثل هذه التجربة ، حيث ظلت المجتمعات الاسترالية على الرغـم من احتكاكهـا بالعالم الخارجي والتبادلات التي عرفـت هنـا أيضاً ، وكأنما تتطور في « اناء محكم » كما لم يحصل لاي مجتمع آخر .

ولم تتلق من جهة أخرى هذه المجتمعات تطورها وهي مستسلمة : اي اننا امام مجتمعات تريد التطور وتدركه واعية . فقليلة هي الحضارات التي تذوقت العلم والتفقه والتفكر كما فعلت الحضارة الاسترالية ، حتى ان هذه الحضارة تبدو احياناً ذات شغف بنوع من التأنق او التحذلق الثقافي يستهجنه المرء في ظل شظافة العيش ونكد الحياة المادية . ولكن ها هنا خدعة لا بد من التنبه اليها : فهؤلاء المتوحشون ذوو البطون النافرة والابدان المشعِرة الذين يطلون علينا وكأنهم بيروقراطيون متهدلو الجسـد مكتـزون بالشحـم ، او كأنهـم من معـارضي « الامبـير » L'Empire المتذمرين ، فتزيد فظاظة عريهم فظاظة ، هؤلاء الملتزمون بنوع من الممارسات لا يحيدون عنها وكأنهم رازحون تحـت الوسـاوس : التعـذيب ، ملامسـة الاعضـاء التناسلية وتقليبها ، استخدام دمائهم بعناية او حتى ريقهم وبولهم وغيطهـم (كما نفعل نحن دون ان ندرك وبحذر عندما نبلل طابعـاً بريدياً بريقنـا . . .) هؤلاء المتوحشون هم نفاجّون Snobs حقيقيون : ألم يصفهم بهذا الوصف باحث مختص بشؤ ونهم ولد وعاش بينهم وتكلم لغتهم . (T. G. H. Stzellow P. 82) .

وتخف دهشتنا حين ننظر الى اولئك « المتوحشين » من هذا المنظـور فنراهـم منكبين بعدما تعلموا بعض الفنون التشكيلة (عن بعض زائريهم) على رسم رسوم مائية فاهية دقيقة لا يتوقعها المرء إلا من بعض العوانس ـ (ص149) .

واذا كانت استراليا قد انغلقـت على نفسهـا طوال قرون مؤلفـة (بخـلاف المناطق الشمالية ، وهي لم تكن معزولة عن اصقاع القارة ، فالانغلاق ليس اذن الا تعبيراً نسبياً (*)) والمجادلات والحوارات قد انتشرت فيها انتشاراً عظيماً . . . وغالباً

(*) هذه الملاحظة التي يمر عليها ستروس سريعاً بالغةالأهميةوقد استندت اليها في المقدمةلتبيان حدود رؤيته النظرية- المترجم - .

ما خضعت لاحكام المألوف « المودا » فاننا ندرك العلة وراء هذا الاسلوب الاجتماعي الفلسفي الموحد اتحاداً لم يحل دون بروز تنويعات اقيمت من خلال ابحاث منهجية لم تدع ادق التفاصيل قبل ان تتخذ منها المواقف سلباً ام ايجاباً . فلقد كانت كل جماعة مدفوعةبدوافعها ـ وهي متناسقة أكثر مما تبدو عليه عادةً ـ الى التقيد بالمألوف أو الخروج عنه ، الى التماهي بالآخرين أو التمايز عنهم أو التفوق عليهم : أي الى « التنويع على » عناصر او سبل لا تحدد الاعراف والتقاليد الا اطرها العامة(. . .)(*)

***

فمن الطبيعي اذن ان تظهر الثقافات الاسترالية ضمن هذه الشروط التاريخية والجغرافية الملائمة التي مضى تحديدها بايجاز ، قابلة للتحول (بعضها الى بعض) بصورة اكثر اكتمالاً واشد انتظاماً من مثيلاتها في اصقاع أخرى من المعمورة .

الا أن هذه العلاقةالخارجية(**) يجب ان لا تلفتنا عن وجودها الآخر بوصفها داخلية(***) وهي بهذا الوجود أكثر عموميةمن حيث كونها صلةبين مراتب مختلفةفي ثقافة مخصوصة . وكما مضت الاشارة اليه فان التصورات والمعتقدات الآيلة الى « الطوطمية » جديرة بالاهتمام خاصة انها تبدو بالنسبة للمجتمعات التي صاغتها او « تبنتها » بمثابة رموز تؤمن بوصفها انساقاً ادراكية تحوّل الاشارات والرسائل التي ترد الى كل مرتبة من المراتب . (بعضها الى البعض الآخر) .

ويزداد اهتمامنا بهذه الانساق متى علمنا ان هذه التحولات تجري بين رسائل من مراتب متباعدة تباعد الطبيعة عن الثقافة اي بين العلاقات التي يقيمها البشر فيما بينهم وظواهر تقنية او اقتصادية يصح الاعتقاد بانها اقرب الى العلاقات القائمة بين الانسان والطبيعة .

وندرك من خلال هذا التوسط بين الطبيعة والثقافة وهو من وظائف المُعامل الطوطمي الاساسية ، الحقائق التي توصل اليها دوركايم ومالينوفسكي والمغالطات

(*) في النص الفرنسي هنا مقارنة سريعة جداً بين الاعراف الاسترالية « البدائية » والفرنسية خلال القرن الماضي . يصعب على قارىء اللغة العربية ان يستفيد من تفاصيلها دون وضعها في اطار اشمل .

(**) لا يميز المؤلف هنا بين علاقة ورابط ـ (المترجم .)

(***) لم نجد افضل من التمييز الفلسفي بين الوجود والموجود او صيغة ابسط لنعرب
Mais cette relation externe ne doit pas faire négliger la **même relation** Cette fois interne.

التي وقعا فيها عندما حاول كل على طريقته ان يحتجن الطوطمية في مستوى واحد من المستوِين فيما هي في الاساس طريقة ونزعة لتخطي التقابل المستحكم بينهما .

وهذا ما اوضحه لويد ورنر Lioyd Warner حول معتقدات المورجين سكان بقاع ارانهيم Les Murngin de La Terre d'Arnhem . اذ يفسر هؤلاء الاستراليون الشماليون اصل الكائنات والاشياء من خلال اسطورة تشكل مرتكزاً لجزء هام من طقسهم .

تقول الاسطورة : بداية الكون بدأت الشقيقتان واويلاك Wawilak بالمسيرة باتجاه البحر . وكانتا تطلقان الاسماء على الاماكن والحيوانات والنبات التي تمران بها . وكانت واحدة منهما حاملاً اما الاخرى فكانت تحمل ولدها . وقد كانتا بالفعل قد ارتبطتا بسفاح مع رجلين من النصف القبلي نفسه الذي تنتميان اليه .

وبعد ان انجبت الصغرى تابعتا رحلتهما ثم توقفتا يوماً من الايام قرب بحيرة حيث يعيش الثعبان الاكبر يورلنغور Yurlunggur ، وهي طواطم النصف دوا Dua الذي تنتميان اليه . الا ان الكبرى لوثت الماء بطمثها . وقد اغتاظ الثعبان فخرج محدثاً طوفان من الشتاء اغرق الارضين جميعها ، وبعد ذلك ابتلع الامرأتين وأولادهما ، وطالما كان الثعبان منتصباً كانت المياه تطفو فتغطي الارض والزرع . ثم انها انحسرت واختفت عندما ركد الثعبان من جديد .

فشعب « المورجين » اذاً يقرن واعياً (كما يشرح ورنر Warner) الثعبان بموسم الامطار التي تؤدي الى فيضان سنوي . وتتعاقب الفصول في هذه البقعة من الارض بانتظام دقيق حتى ان عالماً جغرافياً قد يستطيع تعيين الفصول مرجحاً قدومها ترجيحاً وغالباً ما يرتفع منسوب الامطار الى متر ونصف في غضون شهرين او ثلاثة . وينتقل المنسوب من 5 سم في تشرين الاول الى 25 في كانون الاول . . .

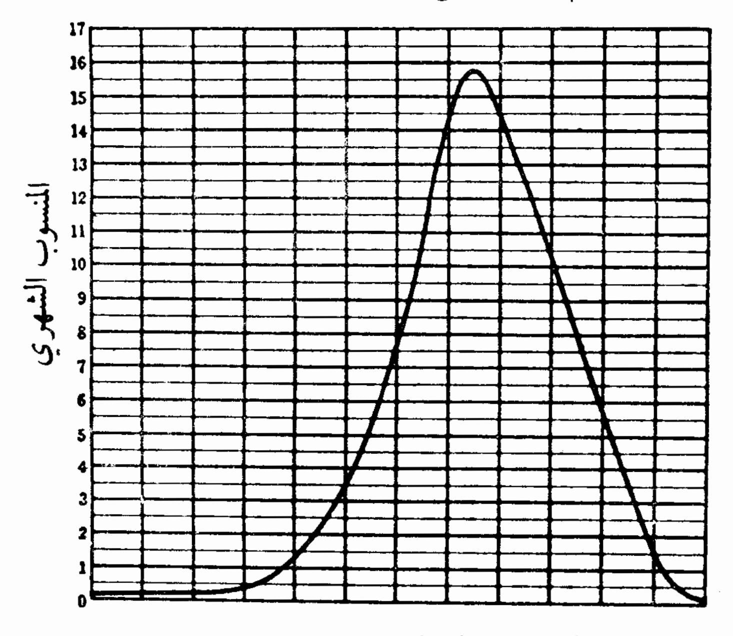
ثم الى 40 في كانون الثاني ، ثم ان فصل الجفاف يأتي بالسرعة نفسها . ويشبه الرسم البياني الذي يلحظ الامطار ومنسوبها خلال 46 عاماً رسم «الافعى»(*) «Yualungwr» وهي تنتصب فوق بئرها وتنطح السماء برأسها مغرقة الارض .

اما هذا الانقسام الى فصلين متضادين سبعة شهور من الجفاف الشديد وخمسة من المطر والسيول الجارفة التي تفور على السهل الساحلي مقتحمة عمق

(*) هذا التشبيه فيه الكثير من التعسف ـ المترجم .

عشرات الكيلومترات (. . .)

ويجبر فصل الشتاء « المورجين » على الشتات . اذ يقصدون نواحٍ لم تطلها الامطار ، حيث يعيشون حياةً غير مستقرة تحت رحمة الجوع والغرق . الا ان المياه تترك وراءها بعد انحسارها اعشاباً ونباتاً وفيرة ، تكسو الارض خلال ايام قلائل فتظهر الحيوانات من جديد وتتجدد الحياة الجمعية ويسود الرغد . . . ولم يكن هذا الامر ممكناً لو ان المياه لم تغطِ السهل وتخصبه .



رسم بياني ـ معدل منسوب المياه في بورت دارمين خلال فترة 46 عام
عن (Warner, Chart XI p. 380)

ومثل الفصول والرياح التي تنشعب الى نصفين (فصل الامطار والرياح الغربية والشمالية الغربية هي دوواDual ، وفصل الجفاف والرياح الجنوبية ـ الشرقية يريتجاYiritja) مثل المتخاصمين على الساحة الاسطورية الكبرى ، وهما الثعبان المقترن بفصل الامطار والشقيقتانWawilak اللتان تقترنان بفصل الجفاف : ويمثل الاول العنصر الذكوري (والملقّن) او السالك Gnitié والثانيتان العنصر الانثوي غير السالك أو الملقن ولا بد لتوجد الحياة من تعاون بين العنصرين . . فلو لم تقترف الشقيقتان الاثم مثلما ورد في الاسطورة ولم تلوثا بحيرة الثعبان لخلت الارض

من الحياة والموت والزواج والانجاب ولانعدمت دورة المواسم .

يُستخدم النظام الاسطوري لاقامة علاقات تماثل بين احوال الطبيعة واحوال الاجتماع او بعبارة ادق لتحديد سنن التناظر بين اضداد تعبيرية تقع في مراتب جغرافية ، جوية ، حيوانية ، نباتية ، تقنية ، اقتصادية اجتماعية شعائرية ، دينية وفلسفية .

اما بيان التناظرات فيتضح بصورة مجملة بالآتي :

طاهر ، مقدس	الذكر	رفيع	خُصب (الامطار)	الفصل الرديء
نجس ، دُنيوي	الانثى	وضيع	خصب الارض	الفصل الجيد

وبادٍ للعيان ان هذا التصنيف الذي يعطي قانون المنطق « البدائي » وهو لا يخلو من تناقض فالرجال يتفضلون على النساء والمدربون (السالكون) على غير المدربين ، (السالكين) ويتقدم المقدس على الدنيوي . الا ان جميع العناصر ذات الافضلية بما تتجانس مع فصل الامطار وهو فصل المجاعات والعزلة والاخطار ، اما العناصر الدونية فمتجانسة مع فصل الجفاف حيث تعم الخيرات وتقام الشعائر المقدسة : « تشكل فئة الاعمار التي تضم « السالكين » عنصر « الثعبان » وهو عنصر مطهر ، اما فئة النساء الاجتماعية فهي فئة نجسة .

وعندما « تبتلع » فئة الثعبان الذكر فئة الاغرار السالكين (تنقلها وتضعها) في (فئة الاعمار) الذكورية والتي تعتبر طاهرة من الناحية الشعائرية وفي الوقت نفسه يطهر الطقس الكبير . اما الثعبان فهو عند « المورجين » بلغة الرمز المبدأ الطبيعي لانتشار الثقافة ، وهذا ما يفسر ان تكون له هوية مجتمع الرجال وليس مجتمع النساء . والا لوجب ان يربط « المورجين » ارفع قيمهم الاجتماعية بفصل الجفاف وهو اغنى الفصول وافضلها من الناحية الاجتماعية » (Warner P. 387) .

نجد هنا اذن تأكيداً على أولوية البنية التحتية : الجغرافيا ، المناخ ، وأثرهما

على المستوى البيولوجي ، اولوية تضع الفكر البدائي من مواجهة وضعية تناقضية : فهنا فصلان وجنسان ومجتمعان ومرتبتان من الثقافة (الاولى « رفيعة » خاصة بالسالكين المتمرسين والثانية « وضيعة »(Stauner 8, P 77) .

يُستتبع اذن على صعيد الطبيعة الفصل الجيد للفصل الرديء فيما تنقلب هذه العلاقة على الصعيد الاجتماعي . فعلينا والحال هذه ان نختار وجهة التقابل .

فاذا وصف الفصل الجيد بالذكورية كونه متعالٍ عن الرديء وافضل منه وكون الرجال السالكين او « العقال » Initiés ارفع من النساء و « الجهال » Non-initiés وجب وصف النساء ليس فقط بالقوة والفعالية بل ايضاً بالعقم وهذا ما خُلف ، بصورة مزدوجة ، ذلك ان القوة الاجتماعية تتمثل بالرجال والخصوبة الطبيعية بالنساء .

يبقى الخيار الآخر حيث التناقض (وهو لا يقل واقعية عن الخيار السابق) قابل ان ينحجب وراء انشعاب المجتمع الكلي المزدوج الى رجال ونساء (لا يتمايزان طبيعياً فحسب بل شعائرياً ايضاً) ومجموعة الرجال الى اولين « وتابعين » Cadels والى سالكين وغير سالكين او « عقال » و « جهال » وذلك بناء لسنة تجعل العقال بالنسبة للجهال ضمن مجتمع الرجال في نفس العلاقة التي تكون بين الرجال والنساء ضمن المجتمع العام . الا ان الرجال يتخلون والحال هذه عن تجسيد الجانب الجميل من الوجود اذ لا يستطيعون تمثله التحكم به في آن معاً . فقدر الرجال اذن ان لا يحصلوا على السعادة الا مع شيء من الاكتئاب وبواسطة اشخاص آخرين ولذلك فهم يحيكون صورة لذاتهم مطابقة لنموذج الحكماء والاولين . وما يلفت حقاً ان يكوّن نوعان من الاشخاص النساء من جهة والشيوخ من جهة أخرى ، ومن حيث هم وسائط السعادة او اسيادها قطبي المجتمع الاوسترالي ، وان يكون على الشبان لكي يبلغوا الرجولة الحقة او يصبحوا رجالاً رجال ان يبتعدوا مؤقتاً عن النساء ويخضعوا دائماً للشيوخ .

تعتبر الامتيازات الجنسية الخاصة بالاولين وتحكّمهم بثقافة باطنية وبطقوس مشؤومة وعجيبة من الطبائع العامة التي تختص بها المجتمعات الاوسترالية والتي لا يمتنع انطابقها عن مجتمعات أخرى من المعمورة . فنحن لا ندعي اذن ان تفسير كل

هذه الظواهر هو في انها نتاج شروط طبيعية تبقى في كل حال ذات طابع محلي واضح . فلا بد هنا من ايضاحات لتلافي الاشكالات وتجنب التهم التي اقلها التهمة باحياء الحتمية الجغرافية العتيقة : والايضاح الاول هو ان الشروط الطبيعية ليست جبرية وهي ايضاً لا توجد بذاتها لانها معلولة للتقنيات وانماط الحياة التي تعطيها الشعوب (السكان) معانيها عندما تستثمرها بوجهة محددة والطبيعة ليست متناقضة بذاتها ، او انها لا تكون متناقضة الا بتعابير نشاط انساني مخصوص ينطبع فيها ، ولا تختلف خصائص البيئة من حيث دلالاتها الا من جهة الاشكال التاريخية والتقنية التي تتخذها انواع النشاطات الموجودة في اطارها . وتلعب العلاقات بين الانسان والبيئة الطبيعية بعد ان تُرفع الى هذه المرتبة الانسانية وهي القادرة - وليس شيئاً سواها - ان تضفي عليها طابعاً عقلانياً ، دوراً يجعلها اقرب الى موضوعات التفكّر : اذ لا يدركها الانسان ادراكاً هامداً سلبياً ، بل انه يدّقها دقاً بعدما يحولها الى مفاهيم محاولاً ان يستدل منها على نسق لا يكون محتوماً مسبقاً ، ابداً :

ولو فرضنا ان الوضعية قارة لا تتبدل فانها تقبل دائماً أنساقاً متعددة اي انها تنفتح على امكانيات مختلفة . أما خطأ مانهارت Mannhardt والمدرسة الطبيعية فكان في تحديد الظواهر الطبيعية بانها : ما تسعى الاساطير الى تأويله او تفسيره فيما هي حقيقةً ما تسعى الأساطير أن تفسر **بواسطته** وقائع لا تقع هي نفسها في مرتبة « الطبيعي » بل « المنطقي » .

اذن فالمقصود باولوية البنى التحتية قد يكون الآتي :

يشبه الانسان من جهة لاعباً يجد امامه حين يجلس الى طاولة اللعب ورقاً لم يخترعه بنفسه اذ لعبة الورق (الشدة) **معطى** تاريخي وحضاري . ومن جهة اخرى فان تقسيم الورق نتيجة لتوزيع عرضي بين اللاعبين يحصل بدون علمهم (المسبق) ها هنا اذن معطيات لا يختارها البشر الا ان كل مجتمع مثله مثل كل لاعب، يؤّلها بناء لانساق او نظم متعددة قد تكون مشتركة او مخصوصة : قواعد اللعب او قواعد « التاكتيك » ونحن نعلم ان اللاعبين لا يلعبون بنفس الطريقة انطلاقاً من المعطيات نفسها .

على الرغم من انهم لا يستطيعون كونهم مقيدين بقواعد اللعبة ، ان يلعبوا اي لعبة انطلاقاً من اي معطى .

واننـا سنستنـد لتفسـير تواتـر بعض الحلــول الاجتماعية الى الشــكل دون المضمون . فما هو الاهم ليس ان نحلل مادة التقابلات (التناقضات) بل ان نتثّبت من وجودها ، ولن نستطيع الوصول الى التركيب المتناسق الذي يجمع بـين مرتبـة الطبيعة ومرتبة الاجتماع الا اذا حالفنا الحظ فعلاً . والحال ان صور التقابلات اقل تنوعاً من مضامينها الوضعية . فنادراً ما نلحظ مثلاً ضحالة الفكر الديني بيد أنه يفسر لجوء الناس المستمر الى الوسائل نفسها لحل مسائل او اشكالات شديدة الاختلاف من حيث عناصرها الواقعية ، الا انها تشتـرك بصفتهـا عنـاصر تدخـل جميعهـا في « تكوينات التقابل » «Structures de contradiction» .

ويتبينّ لنا جيداً اذا ما عدنا الى « المورجين » كيف تسمح نظمة التصورات الطوطمية بتوحيد حقول (مدارات) دلالية متنافرة ، مقابـل تناقضـات يواجههـا الطقس ويتخطاها حين « يلعبها » .

ففصل الامطـار « يلتهـم » فصـل الجفـاف كما يمتلك الرجـال النسـاء وكما « يبتلع » السالكون غير السالـكين : ومثلما تفسـد المجاعـة الخـيرات . . . ومثـل « المورجين » ليس فريداً ، اذ نشهد في مناطق أخرى من العالم دلائل على وجود « ترميز » يطال الوضعية الطبيعية مستخدماً مفردات طوطمية . متسائلاً حول تصور شائع في اميركا الشمالية يُظهر الصاعقة بشكل عصفور يعطي احد المختصـين بالـ « اوجيبوا » Ojibwa ، الملاحظة الآتية :

« ينبؤ نا الرصد الجوي ان معدل ايام الرعد والصواعق يبدأ بواحد في نيسان ويرتفع حتى يبلغ خمسة في الصيف (تموز) ثم ينخفض ليعود الى واحد في تشرين الاول .

واذا راجعنا تقويم رحلات الطيور يتبين لنا ان الانواع التي تقضي الشتاء في الجنوب تبدأ بالظهور في نيسان ، ثم تختفي بصورة شبـه كاملـة في تشرين الثانـي (كحد أقصى) . . .

يمكننا اذن أن نقارب الطيور ـ الصاعقة مقاربة منطقية برد طابعها ـ الى الظواهر الطبيعية والى المشاهدات التي تتناولها .

وعلينا اذا اردنا تفسيراً صحيحاً لتجسدات الظواهر الطبيعية ، وهي غير نادرة في « بانتيون » جزر « الهوايي » ، ان نستعين مثلما فعل « ورنـر » «Warner» في

استراليا بمعطيات الاحوال الجوية . فيستحيل مثلاً ، الا من خلال استقصاء معطيات مناسبة ، ان نصل الى الدقة في تعيين الالة « خانة ـ هكيلي » Kane- hekili (وهو ذَكَرٌ في شكل رذاذ) او « كا ـ بوهعكاعا » «Ka- Pohaka,a» (الذكر = السماء التي تهز الصخور) الذي يتماثل مع « كعويلا ـ نويماكيثا » «-Kawilo nuimakicha» (الذكر = المساء اي اله الومض العظيم) :

« تتواصل الامطار التي تبدأ اواخر كانون الثاني خلال شباط آذار ، وهي تتميز بالخصائص المناخية الآتية : تتراكم في البداية سحب منخفضة وقاتمة فوق البحار والأرض المرتفعة يرافقها جمود جوي يحاذي الكارثة ، ثم تسمع رعود حادة تدّوي وتهدد كلما اقتربت وتصبح كلما تباعدت وكأنها قصف مدافع .

ثم يتساقط المطر رذاذاً هادئاً ، تتعاظم حباته بسرعة حتى يصبح وابلاً يرافقه رعد شديد ثم ان صاعقةهائلةترافقه مدوّيةخارجةمن أعالي الأرض الغاربةوراء السحب وستائر الامطار التي تلف الجبال او تتنقل بطيئة عبر القمم لتعود غالباً فتأفل في البحر مدوية ـ من جديد وكأنها اصداء طبول قبل ان تعود سالكة الاتجاه المعاكس . . . وهي ظاهرة تنتج الزوابع المحدودة او الحمل الحراري . . . » (Handy et Pukui, P 118, n, 7) .

* * *

ربما نتساءل بعدما رأينا ان التصورات الطوطمية هي بمثابة رمز يسمح بالعبور من نظمة الى أخرى أكانت عبارة عن عناصر طبيعية او عن عناصر ثقافية ، لماذا تستدعي هذه التصورات قواعد سلوكية : فانطلاقاً من ظاهر الامور على الاقل ، نرى ان « الطوطمية » ـ او ما انطلق عليه هذا الاسم ـ ينحصر في كونه لغة اذ لا تكتفي باقامة قواعد التماثل (التلاؤم) والتغاير (التنافر) بين الدلالات بل انها ترسي سنناً اخلاقية من خلال تحليل او تحريم سلوكات معينة . هذا ما يتضح على الاقل من تواتر (الاتحاد) الاشتراك بين التصورات الطوطمية والمحارم الغذائية من جهة وقواعد الزواج الخارجي من جهة أخرى .

وفي ذلك نقول : أن هذا الاشتراك المفترض لا يقوم الا بمصادرة على المطلوب . فاذا كانت العادة جارية على تحديد الطوطمية بحضور متزامن يجمع بين التسميات الحيوانية او النباتية والتحريمات التي تصيب الانواع العائدة لها والزاوج

بين الاشخاص الذين يشتركون في الاسم والتحريم فان الصلة بين هذه السنن لا تخلو من اشكال ، اذ ان لكل سُنَّة من هذه السُنَنْ ان تقوم كما اصبح راسخاً لدينا ، بمفردها او ان تشترك مع سنة أخرى دون الثالثة .

وتعتبر التحريمات الغذائية مثالاً واضحاً على ما نقول ، كونها تؤلف مجموعة واسعة ومركبة لا تشكل التحريمات « الطوطمية » (اي الناتجة عن محاكاة او انجذاب الجماعة لنوع طبيعي معين او صنف من الظواهر والاشياء الا حالة خاصة من حالاتها). فلا يأكل ساحر شعب « الندمبو »«Ndembu» وهو مختص بالعرافة لحم الـ «Céphalophe» ذلك ان جلد هذا الحيوان مرقط ذا رقع غير منتظمة ، فقد يؤثر على عرفانه فتخونه الرؤيا منحرفة يميناً او يساراً بدل ان تتركز على المسائل المهمة . وهو يمتنع للسبب نفسه عن استهلاك الحمار الوحشي والحيوانات ذات الوبر الحالك والاسماك ذات الحسك القاطع (وهي قد تنخر كبده وهو عضو التنجيم) وانواع كثيرة من السبانخ ذات الاوراق اللزجة كي لا « تنزلق » قدرته الى الخارج (V. W Turner 2, P P 47- 48) .

ويمنع الولد خلال فترة التدريب عند « اللوفال »Luvale ان يبول على جذع الاشجار الآتية «Deekendti»- «Psendolach- nostylis «Vanguemiopsis lancifloria» «Abromosia angolemsis». «Hymenoeardia mollis» «Swartzia madagascariensis» فهي ارواح ذات خشب قاس يرمز الى القضيب في حال القذف ، وهي اشجار يوحي ثمرها بالخصب والحياة المعطاء .

ويحرم عليه ايضاً ان يأكل لحم هذه الحيوانات المختلفة : «Tilapia» «Mclanopleura» ، السمكة ذات البطن الاحمر ، لون الدم ،«Hydrocyon», «Sarcodaces» ذات الاسنان المقرّنة ، وهي تذكر بآلام الخِتان . Clarias وهي تذكّر من حيث جلدها اللزج بالقروح المستعصية . الجواد الصغير ذو الوبر المرقط الذي يرمز الى البرص . الارنب البريّ الذي يرمز من ناحية انيابه القاطعة بالآم المختون وكذلك الفلفل الحر . . . اما الفتيات المتدربات فيخضعن لتحريمات موازية . (C. M. N, White, I, 2) .

واذا ذكرنا هذه التحريمات فلانها واضحة معقلنة بدقة ـ وهي تعتبر في جنس التحريمات نوعاً مقابلاً او مضاداً للتحريمات الطوطمية . الا أن « تسمان »

«Tessman» احصى عند « الفانغ »«Fang» في الغابون عدداً كبيراً من التحريمات التي لا تعتبر نماذج من اصناف بعيدة او قصوى بل ايضاً من الاشكال الوسطية ، وهذا ما يفسر اضطرار انصار الطوطمية من الباحثين الى الدخول في جدل عويص حول وجود الطوطمية عند « الفانغ » .

وتصيب التحريمات التي يجملها « الفانغ » باسم«Beki» النساء والرجال و « السالكين العقال » وغير السالكين (الجهال) والمراهقين والبالغين والعائلات التي تنتظر اولا تنتظر طفلاً . وهي ايضاً تدخل في المجموعات الدلالية الشديدة التنوّع .

فيمنع اكل « نخاع » ناب الفيل لانه مادة رخوة ومرّة ، وخرطومه لانه ربما احدث ارتخاء الاعضاء ، ، والخرفان والماعز قد تنقل عدوى تنفسها اللاهث . ويحرم السنجاب على الحوامل لانه يجعل الولادة عسيرة (انظر صفحة82) . . .

ويمنع الفار خاصة على الفتيات لانه مخادع يسرق « المنيهوت »«Maniöe» عندما يغسل فيخشى ان يخطف الفتيات انفسهن ، الا ان الفار يحرم لاسباب اشمل ، فهو يعيش قرب المنازل ويعتبر من افراد العائلة . ويجب ان يأكل الاولاد يسروع اليعسوب كي لا يصابوا بسلس البول . .

انطلق فيشرFischer منذ فترة قريبة من الفرضية التي اعتمدها « تيسمان » «Tessmann» » في تجاربه الغذائية ، متناولاً « السكان الاصليين » في « بونابي » «Ponapé» وهم يؤمنون بان انتهاك الحرمات الغذائية يحدث بعض الاضطرابات النفسية تشبه من ناحية عوارضها بعض ظواهر الحساسية .

الا ان المؤلف يشير الى ان الاضطرابات الناتجة عن الحساسية غالباً ما ترتبط وحتى عندنا ايضاً ـ بمعطيات نفسية ـ جسدية : وهي تنتج في الكثير من الحالات عن انتهاك الشخص للمحرمات النفسية او الأخلاقية اي ان الاعراض التي تبدو طبيعية تدخل واقعاً في نطاق التشخيص الثقافي .

اما هذه المحرمات والمحظورات التي يلحظها « تسمان »«Tessmann» عند « الفانغ »«Fang» في قائمة طويلة فهي اقرب بالمتشابهات الدينية :

حيوانات ذوات قرون تقترن بالقمر ،الشنبنزي والخنزير وثعبان الأصلة لدورها الرمزي في بعض الطقوس الدينية ، ومن الجلي ان التحريمات لا تنتج عن

خصائص الانواع بل عن المكانة التي تعطى لها في متن نسـق أو انساق متعددة من الدلالات ، وهذا ما يبدو واضحاً من تحريم « الحبش » (الدجاج الهندي) مثلاً على السالكين « العقال » في الطقس الانثوي « نكانغ » Nkang فيما يحصل العكس في الطقوس الـذكورية اي ان الحيوان الـطقسي يحِل للسالـكين ويحـرم على الاغـرار « الجهال » (Tessmann P. P 58- 71) .

نجد اذن ان بعض المحرمات تكون مضبوطة في نسق وإن لم تدخل في نطاق الطوطمية أو كانت ـ فوق طوطمية ـ وبالعكس فان كثيراً من الأنساق التقليدية التي اعتبرت طوطمية تشمل محرمات غير غذائية .

فالتحريم الغذائي الوحيد الذي لحظه البعض عند « البرورو » «Bororo» في البرازيل الوسطى يطال لحم الأيْليّات وهي من الانواع غير الطوطمية . في حين ان الحيوانات والنباتات التي تستخدم كرمز « للعشائر » « واقسام العشائر » لا يبدو انها تخضع لتحريمات خاصة .

وتظهر ايضاً الامتيازات والتحريمات المتعلقة بالا[illegible]ات « العشائـرية » على مستـوى آخـر : مستـوى التقنيات ، والمواد الاو[illegible] ، والزينـة ذلك ان كل « عشير » يتمايز عن « العشائر » الاخرى خاصة في الا[illegible]د حيث لكل «عشير» نوع من الحلي والاصفاد والريش يصفها وفقاً لطرائق محددة بـ[illegible] . (Lévi- Strauss 2, ch. XXII) .

امـا « التلينجيت » «Tlingit» في الشمال الـذين يعيشـون على شاطـىء « الاكسكا » فيقتنـون ايضـاً الشعـارات العشائـرية التـي يحرصـون عليهـا من الحاسدين . والحيوانات التـي تصورهـا او تشـير اليهـا هذه الشعـارات لا يطالهـا التحريم الا قليلاً : فاهل الذئب لا يستطيعون اقتنـاء هذا الحيوان وكذلك اهـل الغراب ، ويقال ان ابناء « عشير » الضفدع يخافونه .(mc Clellan) .

اما « الاغونكين » في الوسط «Algonkin» فيجهلون التحريمات الغذائية التي تصيب الحيوانات الشعائرية في « عشيرهم » . وتتميز هذه « العشائر » برسومات خاصة تمثل الجسد وبثياب خصوصية ، وباستهلاك المأكولات الشعائـرية الخاصـة بكل فرد. أما عند « الفوكس » «FOX» فلا تصيب التحريمات أبداً المأكولات أو في معظم الحالات . وهي تقع على انواع شديدة الاختلاف :

فلا يحق « لعشير » الصاعقة مثلاً ان يرسم على الجانب الغربي من جذع الشجر او ان يغتسل فرد من افراده عارياً . ويمنع على « عشير » السمكة ان يقيم سدوداً للصيد وعلى « عشير » الدب ان يتسلق الشجر . ولا يستطيع اهل « عشير » ثور البيسون سلخ حيوان ذي حافر او النظر اليه عندما يموت .

اما « عشير » الذئب فلا يمكنهم دفن موتاهم ، او ضرب الكلاب . وليس « لعشير » الطير ان يتسبب باذى الطيور . ويحرم على اعضاء « عشير » النسر تزين الرأس بالريش ، ومن واجب اعضاء عشير « الزعيم » صون اللسان وعدم تناول اي انسان بسوء ويحرم على اهل « عشير » القندس عبور السواقي سباحة ، والصراخ على اهل « عشير » الذئب الابيض (Michelson 2.) . . .

وما يلفت النظر هو أن لا تتخذ المحرمات الغذائية من حيث قربها للمعاينة طابعاً معمماً وموحداً إلا ما ندر . وقد أُتيح للبعض (من البحثين) في منطقة واضحة الحدود ، أعني شبه جزيرة « رأس يورك »«Cap york» في أوستراليا الشمالية أن يعاينوا ويحللوا10 ثقافات متجاورة (تضم مائة قبيلة) وتحوي هذه الثقافات جميعها على شكل أو أشكال متعددة في الطوطمية : طوطمية « الانصاف القبلية » ، الاقسام ، « العشير » أو الجماعة الطقسية ، الا أن البعض من هذه القبائل فقط يضيف إليها أنواعاً من التحريمات الغذائية . فعند « الكوراليك »«Kauralaig» وهم ذوو حسب أبوي تتضمن الطوطمية « العشائرية» بعض التحريمات أما عند « الياثيكينو »«Yathaikeno» ذوو حسب أبوي هم أيضاً فنجد العكس أي أن التحريم لا يصيب الا الطوطمات المتوارثة من ناحية الحسب الأمومي .

ويعرف « الكوكو ياو »«Koko yao»أنواعاً من الطوطمات المحرمة تنتقل في الأنصاف القبلية من فرد إلى آخر عبر الحسب الأمومي ، وأخرى محللة تنتقل عبر الحسب الأبوي . فيما لا يعرف « التجونغاندجي »«Tjongandiji» ، الا الطوطم بالأب وهو لا يتعرض الى أي تحريم . وينشعب « الاوكركيلا »«Les Okerkila» إلى جماعتين شرقية وغربية تخضع الأولى للتحريم دون الأخرى ويمتنع « المايتاكودي » «Maithakudi» عن استهلاك الطوطمات العشائرية المتوارثة على خط الحسب الأمومي . وأخيراً يخضع الـ « ليرديلا » Laierdila للقاعدة نفسها على الرغم من كونهم ذوي حسب أبوي (Sharp) .

ويعلق صاحب هذه الاشارات قائلاً :

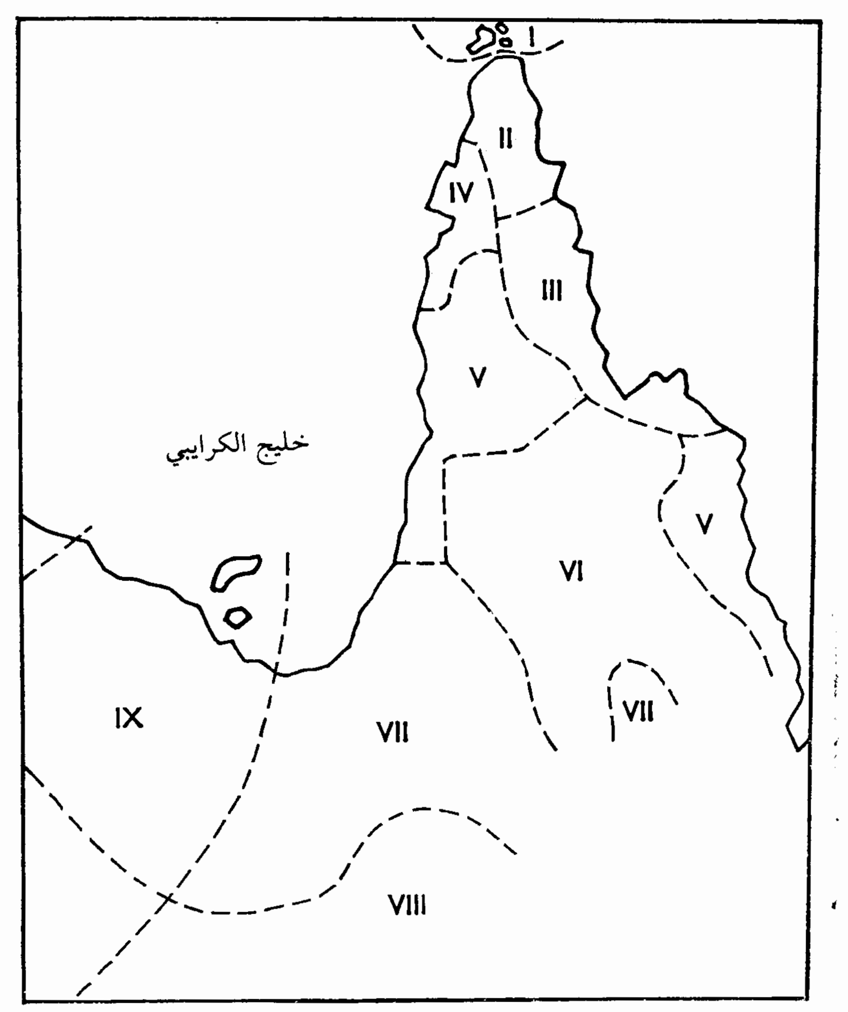
« يرتبط تحريم قتل الطوطم الصالح للاستهلاك أو أكله دائماً بالطقوس الأمومية وبالطوطم الاجتماعي القائم على الحسب الأمومي . وهناك تحريمات أشد تنوعاً تصيب الطوطمات الطقوسية المتوارثة على خط الحسب الأبوي وهي تظهر على مستوى طوطمات الانصاف القبلية أكثر مما تظهر على مستوى طوطمات « العشائر » » (Sharp, p. 70) .

وهكذا نتثبت في منطقة معينة من وجود علاقة عامة ، بين التحريمات الغذائية ومؤسسات الحسب الأمومي ، وهي علاقة انتزعها « الكين » من خلال دراسته للوقائع على مدى القارة كلها . والقول بأن المؤسسات الاجتماعية هي من صنع الرجال ـ عامة وخاصة في استرالية ـ هو قول بوجود رابط الذكر والمستهلك والانثى والمنتوج المستهلك وهو ما نعود إليه لاحقاً .

وأخيراً فاننا نشهد في بعض الحالات انقلاب تصور التحريمات الغذائية ، ان صح التعبير ، كما ينقلب القفاز : أي ان التحريم يصبح فرضاً من الفروض ، فرض لا يقع على الذات بل على الآخر .

وأخيراً فهو لا يعود يطال الحيوان الطوطمي من ناحية كونه طعاماً بل طعام هذا الحيوان . وقد عُين هذا التحول الهام في اطار بعض جماعات « الشيبيـاوا » «Chippewa» الهندية يحرم شتم الطوطم على الرغم من تحليل قتله . فاذا هزّأ رجل من المحليين الحيوان الطوطمي العائد لرجلٍ آخر ، يجبر هذا الأخير « عشيره » فيقيمون مأدبة من طعام الحيوان الطوطمي خاصة : baies . والحبوب البرية اذا كان الحيوان دباً . أما الشاتم الذي يدعى إلى هذه المأدبة فيجبر على أكل الطعام حتى ينتفخ أو « ينفجر » كما يقول المخبرون فيعترف اذّاك بقدرة الطوطم وقوته (Ritzenthaler) .

ونخلص من هذه الوقائع لأمرين : الأول وهو أن الاختلاف بين الأنواع المحللة والأنواع المحرمة لا يفسر خاصة بنجاسة مادية مضرة تكون بمثابة خاصة تحليلية من خصائص المحرمات المادية أو الرمزية ـ الدينية بل من ناحية الاهتمام بالتمييز بين نوع « ذي دلالة » (بالمعنى الذي يعطيه اللغويون لهذه الكلمة) ونوع « غير ذي دلالة » .



نماذج النسق الطوطمي في شبه جزيرة يورك

I نموذج كوراليغ ، II نموذج يايتيكينو ، III نموذج كوكو ياو ، IV نموذج تجونغاندجي ، V نموذج بير يورنت ، VI نموذج اولكون ، VII نموذج اوكيركيلا ، VIII نموذج مايتاكودي ، IX لايرديلا .

فليس تحريم بعض الأنواع الا وسيلة من بين وسائل أخرى للتأكيد على دلالتها ، أي ان القاعدة العملية تظهر كمعامل في خدمة المعاني ، في اطار منطق كيفي يستطيع بهذه الصفة أن يستخدم السلوك أو التصورات على حد سواء .

وتبدو ، من هذا المنطلق ، بعض المشاهدات القديمة ذات أهمية لم تلحظ سابقاً : فلقد وصف البعض التنظيم الاجتماعي الخاص « بالواكلبورا » في

« كوينسلاند » في أوستراليا الشرقية«Waklbura du Qucensland» . بأنها مؤلفة من أربع طبقات تلتزم بدقة بالزواج الخارجي الا انها وإن صح القول ، ذات « مطبخ ـ داخلي » ولقد أثارت هذه المسألة شكوك « دوركايم » ، أما « الكين » فقد حكم انها لا ترتكز الا على « خبر الواحد » ولذلك فهي تبقى ضعيفة . الا ان « الكين » يشير إلى كون الأساطير « الأرندا » توحي بوضعية من هذا النوع ذلك أن الآباء الطوطميين كانوا لا يأكلون الا من مأكولاتهم الخاصة في حين أن ما يحصل اليوم هو العكس . أي أن كل جماعة طوطمية تجعل من طوطمات الآخرين غذاء لها وتمتنع عن طوطمها .

وأهميةهذه الاشارةهي في تبيانها أن تنظيم«الواكلبورو»المفترض كونه قابلاً للتحول إلى تنظيم « الآرندا » المؤسسي بشرط واحد وهو انقلاب جميع العناصر ، إذ لا تعتبر الطوطمات عند « الآراندا » مصاديقاً بالنسبة للزواج فيما هي كذلك بالنسبة للغذاء : فالزواج الطوطمي الداخلي ممكن أما « المطبخ الداخلي » فممتنع . أما عند « الواكلبورو » فقد كان الزواج الطوطمي الداخلي محرماً تحريماً قاسياً . وعلى الرغم ان قبيلة الواللبورو قد انقرضت منذ أمد طويل وان الاخبار عنها متناقضة (قارن بين تأويل « فريزر »Frazer, vol I, p 423 ، ودوركايم2 . p. 215 n) فان التناظر بينها وبين مؤسسات « الآراندا » يظل قائماً بغض النظر عن التأويلات المختلفة ، أي أن الترابط المفترض بين قواعد الزواج وقواعد الطعام يظهر حصراً اما بالتكامل Supplémentaire Complémentaire أو بالاضافة . والحال ان الطقوس « فانغ » fang ، أنثوية كانت أم ذكورية قد بيّنت لنا أنه بامكاننا « التعبير عن الشيء نفسه » بواسطة قواعد شكلية تظل متشابهة وان انقلبت مضامينها . ويوفر التحريم في حال المجتمعات الأوسترالية ، عندما يكون عدد الأغذية ذات الدلالة ضئيلاً أو أيضاً حين يقتصر على واحد منها كما يحصل عادة الطريقة الفارقية ، الأعلى مردودية . أما عندما يرتفع عدد الأغذية « ذات الدلالة » (وغالباً ما تحصل هذه الظاهرة كما مضى وأشرنا ص116 في اطار قبائل الشمال حيث يحترم الفرد إلى جانب طوطمه الخاص طوطم أمه وأبيه وجدته من أمه) فان الاشارات المميزة تنقلب دونما تغيير روحية المؤسسات أو منطقها الداخلي ، وكأنما الصورة الايجابية«positif» تكون أوضح في مجال التصوير الفوتوغرافي من الصورة السلبية «négatif» على الرغم من انهما تنقلان المعلومات نفسها .

تظهر المحرمات والفروض الغذائية اذاً كوسائل « تدل على الدلالة » بالدرجة

نفسهـا . وذلك ضمـن اطـار منطقـي تتـألف عنـاصره كلياً أو جزئياً من الأنـواع الغذائية .

الا أن هذه الأنظمة نفسها قد تنشعب الى فئات مختلفة ، وهذا ما يقودنا إلى استخلاص ثان :

فـلا شيء يوحـي بالطـوطمية عنـد « البـوشمان »«Bushmen» في أفـريقيا الجنوبية الذين يتقيدون على الرغم من ذلك بتحريمات غذائية قاسية ومعقدة ، ومرد ذلك ان النظام يشتغل هنا على صعيد آخر .

إن كل طريدة تقتل تحرّمsoxa ، حتى يأكل الـزعيم منهـا قطعـة . الا أن التحريم لا يصيب الكبد الذي يأكله الصياد خلال رحلته لكنـه يبقـى محرمـاً على النساء . وتوجد أيضاً اضافة إلى هذه القواعد العامة تحريمات«soxa» دائمة تصيب بعض الفئات الوظيفية أو الاجتماعية . فوحدها زوجة الصياد مثلاً يحل لها أكل لحم ودهن المؤخرة ، والاحشاء والقوادم ، وتشكل هذه القطع حصة النساء والأطفال من الطريدة .

أما حصة المراهقين من الذكور ؛ فالغشاءالبطنيوالكليتان والأعضاء التناسلية والثديان . وحصة الصياد الكتف والأضلاع من نصف الحيوان وأخيراً للزعيم شرحة سميكة من كل شقة ومن كل فتيلة وضلع من كل جانب . (Fourie) .

ولا يتبادر للنظرة الأولى أن في هذا النظـام نظـام أبعد بالنسبة إلى نظام التحريمات « الطوطمية » . والحال أن تحويلاً بسيطاً جداً يسمح من العبور من هذا الى ذاك : أي يكفي استبدال الاتنولوجيا النبـاتية ethno - zoologie بالاتنولـوجيا التشريحية . ethno - anatomie .

وفي ذلك تفصيل : تطرح الطوطمية تماثلاً تناظراً منطقياً بين اجتماع الأنواع الطبيعية وعالم الجماعات البشرية . أما « البوشمان »«Bushmen» فيقيمون نفس هذا التماثل الصوري ولكن بين الأجزاء المكوّنة للجسم الفردي والطبقات الوظيفية في المجتمع ، أي المجتمع باعتباره هو نفسه جسماً عضوياً . و« القسمـة الطبيعيـة »(*) أو القسمة الاجتماعية متشابهتان في الحالين . فاختيار القسمة في مرتبة يستتبع اعتماد

(*) العبارة غير مستخدمة هنا بمعناها المنطقي الدقيق . المترجم .

القيمة المناسبة لها في المرتبة الأخرى أو على الأقل اعطاءها الأفضلية .

ولما كان الفصل التالي مخصصاً بأكمله لتأويل مماثل يعتبر العلاقات (الوضعية) المعاينة في الخارج بين الزواج الداخلي والزواج الخارجي كنتاج لتحويل داخل مجموعة واحدة فاننا نكتفي هنا باقامة الرابط بين هذه المسألة وتلك التي مضت دراستها في هذا الفصل .

توجد بداية بين قواعد الزواج والتحريمات الغذائية علاقة تلحظ كأمر واقع . يمتنع الزوج عند « التيكوبيا »«Tikopia» في أوقيانيا كما الحال عند «النوير Nuer » في افريقيا عن أكل الحيوانات والنباتات المحرمة على زوجته وذلك لأن الغذاء حين يهضم يدخل في تولد المني وتشكله : فاذا تصرف الرجل بغيرما يتصرف لأدخل لحظة الجماع الغذاء المحرم في جسد زوجته . (Firth I, pp. 319 - 320, Evans - Pritchard 2,p. 86) .

وتفيد الاشارة في ضوء الملاحظات السابقة الى أن « الفانغ » «Fang» يتفكرون بصورة معاكسة : اذ من الحجج الكثيرة التي يقدمونها لتدعيم تحريم « نخاع » ناب الفيل حجة تقول بأن القضيب قد يصبح رخواً برخاوة لثة هذا الحيوان (وهو من الجسئيات ويتميز برخاوة لثته) . فالمرأة تلتزم اذن بهذا التحريم لكي لا تُضعف زوجها خلال الجماع . (Tessmann, pp 70 - 71) .

والواقع أن هذه التشابهات تظهر أساساً عمق التطابق الذي يقيمه الفكر البشري ، في كل أصقاع العالم كما يبدو بين فعل الجماع والأكل ، حتى أن بعض اللغات تعبر عنهما بلفظ واحد . كما في اللغة « اليوروبا »«Yoruba» مثلاً حيث « أكل » و« نكح » فعل واحد يحمل معنى عاماً وهو معنى « الكسب أو الحيازة » . وهو استعمال موازي للفرنسي حيث يقال « استهلك » زواجاً أو وجبة غذاء . أما في اللغة « الكوكوياو »«Kokoyao» في شبه جزيرة « الكاب يورك »«Cap York» فكلمة « كوتاكوتا »«Kuta Kuta» تعبر عن السفاح وأكل لحم البشر . وهما صورتان للمبالغة في العلاقة الجنسية واستهلاك الطعام .

وللأسباب نفسها تستخدم لغة « البونابي »«Ponape» اللفظ نفسه للتعبير عن أكل الطوطم والسفاح . . .

فاذا كان ابتلاع الطوطم شكلاً من أكل لحوم البشر : (الآدِمية) ، فاننا نفهم

لماذا قد تكون الآدِمية الرمزية أو الفعلية قصاصاً ينزل بأولئك الذين ينتهكون ـ عن قصد أو غير قصد ـ الحرمات : كشوي المذنب رمزياً في الفرن في البلاد « الساموا » «Samoa» . أو أكل الجماعة الطوطمية فعلياً ، فالرجل الذي يخطف امرأة تحرم عليه بناء لقاعدة الزواج الخارجي . وذلك عند « وتجوبالوك » «Wotjobaluk» في أوستراليا . وها كم ما يقوله « تيرتوليان » وهو يوفر علينا البحث عن المزيد من هذه الطقوس الغريبة . وهو يقول : « الشراهة باب النجاسة » و« الصيام بداية العفة » كما يقول أيضاً القديس « يوحنا كرسيستوم » «Chrysostome» : (Homilia in Epistolam II Thessalonicenses) .

وبامكاننا أن نعطي المزيد من هذه المشابهات إلى ما لا نهاية . وتبينّ تلك التي مضى ذكرها على سبيل المثال انه لا سبيل إلى اقامة المفاضلة بين الحرمات الغذائية وقواعد الزواج الخارجي . فالعلاقة بين الاثنين ليست بالعلية بل بالاستعارة ، إذ ان العلاقة الجنسية والعلاقة الغذائية متلازمتان في الفكر أو متضايقتان . وهما تظلان كذلك حتى يومنا هذا . ويكفي لتدعيم ما نقول ان نرجع إلى بدع اللغة المحكية . (وهي متوفرة بالعربية(*)) . . .

ما هي الأسباب الكامنة وراء الظاهرة أو وراء تواترها أو شيوعها ؟ اننا نبلغ هنا أيضاً المستوى المنطقي عبر الافقار الدلالي : فالقاسم المشترك « الأصغر » بين الجماع واتحاد الآكل والمأكول هو في أن كليهما يؤديان الى الاتحاد بالعلية .

فما يفتقر إلى الحركة يكون غذاء للمتحرك ، والحيوان المفتقر إلى الانياب يكون غذاءاً لذي الأنياب . والمفتقر إلى يدين للذي يملك يدين والخجول للفخور ، (شريعة مانو)(Lois de Manu, V, 30) .

علينا أن لا ننسى ، على الرغم من أن المعادلة الشائعة في العالم والأقرب الى أذهاننا هي التي تصور الذكر آكلاً والأنثى مأكولة . إن المعادلة المقابلة غالباً ما ترد في الأساطير التي تحكي عن «Vagina dentata» .

وهو موضوع يرتبط « برمز » خاص بالغذاء ، وهو من هذه الناحية بالغ الدلالة كونه يتخذ أسلوباً مباشراً (يسمح بالتحقق من صحة هذه السُنّة التي تحكم الفكر الأسطوري وهي تقضي بأن ينتهي تحول الاستعارة بانقلابها إلى كناية) . ومن

(*) المترجم .

الممكن أن يصبح لموضوع الـ«Vagina Dentata» مباشراً بدل أن يكون قائماً على التعاكس وذلك في فلسفة الجنس كما عرفها الشرق الأقصى حيث يكمن فن المواطئة بالنسبة للرجل في أن لا يدع المرأة تمتص قواه الحيّة محولاً هذا الخطر لمصلحته .

ويتضح هذا المنطق الذي يُغلِّب الاتحاد (التشابه) على التقابل (التعاكس) من المواقف التي تتخذها بعض الشعوب التي توصف بأنها طوطمية من أجزاء جسم الحيوان ـ الرمز . « فالتيكونا »Tikuna في أعالي « السوليمواس »«Solimoês» ـ وهم يتقيّدون بزواج خارجي طوطمي بشكل مضاعف ـ (لا يستطيع اعضاء « عشير » طائر « الطوقان »«Toucan» الزواج فيما بينهم أو من شخص يحمل اسم طائر . . .) يأكلون بحرية الحيوان ـ الرمز ، الا انهم يحترمون قطعة من هذا الحيوان ولا يستهلكونها ويستعملون أجزاء أخرى منه للزينة التي يتمايزون بها . (Alviana) .

يقسّم الحيوان الطوطمي اذن إلى قسم يستهلك وقسم يحترم وقسم يستخدم كشعار . أما « الايمليا »«Elema» في جنوب غينيا الجديدة فيقيدون بالنسبة لطوطماتهم بتحريم غذائي صارم إلا أن لكل « عشير » امتيازاً يخوله استخدام المنقار وريش الذيل لأغراض الزينة . . والتبرج . (Frazer, Vol II, p 41) .

ونلحظ في الحالين اذاً تقابلاً بين الأقسام القابلة للاستهلاك والأقسام غير القابلة للاستهلاك ، وهو شبيه بالتقابل بين الأغذية والشعارات . ويستدل على هذا التقابل عند « الايليما » من خلال حصر مزدوج سلبي أو ايجابي : إذ يمتنع كل عشير عن لحم النوع الطوطمي الا انه يحتفظ بالأقسام التي تنم عن الميزات المخصوصة به . ويتخذ « التيكونا »«Tikuna» أيضاً موقفاً حصرياً من الأقسام (الأجزاء) المميزة الا أنهم يتخذون موقفاً مشتركاً من اللحم (الذي يعتبر عنصراً مشتركاً بين الحيوانات المتنوعة يجعلها جميعاً من جنس الغذاء) .

وقد تظهر المجموعة التي تضم هذه المواقف من خلال الرسم الآتي :

الفروة والريش والمنقار والأنياب قد تكون خاصتي لأنها تجعلني أنا والحيوان ـ الرمز مختلفين الواحد عن الآخر : والانسان يجعل من هذا الاختلاف شعاراً يتخذه ، مؤكداً علاقته الرمزية بالحيوان . أما الأجزاء القابلة للاستهلاك (الاستهلاكية) وهي تستوعب ، « تهضم » (أو تتماثل مع الانسان)Assimiler . فهي دالة على اتحاد جوهري حقيقي يهدف التحريم الغذائي بعكس ما هو سائد إلى انكاره أو نفيه . وقد أخطأ علماء الاتنولوجيا حينما لم يلحظوا إلاّ الطابع الثاني (للحيوان ـ الرامز) مما قادهم إلى رؤ ية العلاقة بين الانسان والحيوان بوصفها علاقة احادية الجانب تقوم على المحاكاة والاتحاد والاشتراك . والحال أن الأشياء أعقد بما لا يقاس : فها هنا بين الثقافة والطبيعة مقايضة تعطي المتشابه لتنال المتغاير وهي تجري تارة بين الناس (أو فيما بينهم) من جهة وبين الحيوانات من جهة أخرى ، وتارة بين الحيوانات والناس .

أما الاختلافات بين الحيوانات فينتزعها الانسان من الطبيعة ويحملها على الثقافة (وذلك بأن يقدمها عبر المتضادات والتناقضات أو عبر المفاهيم أو بأن ينتزع أجزاء ملموسة من الحيوان لا يطالها الفساد : ريش ، أنياب منقار . . . انتزاع لا يخلو أيضاً من « تجريد » واستنباط !) .

فتصبح شعارات تتميز بها الجماعات وتنفي بواسطتها الصفة الطبيعية عن اتحادها أو اشتراكها في صفات مشتركة .

وتنفي هذه الجماعات عن هذه الحيوانات كونها طعاماً . أي ينتفي هنا التشابه بين الانسان والحيوان الذي ينتج عن قدرة الأول على استيعاب لحم الحيوان (بجسده) ولكن هذا النفي يبقى مشروطاً بادراك ان الحالة العكسية تستتبع اذعان البشر إلى اشتراكهم مع الحيوان في طبيعة واحدة . فلا بد اذن ان لا يكون أي نوع من الحيوان قابلاً للتماثل والدمج مع أية جماعة من البشر .

وواضح أن المتفكرية (الوجهة الفكرية أو المنطقية . . .)démarche الثانية تتفرع عن الأولى بوصفها نتيجة ممكنة دونما أن تكون واجبة : فلا تتلازم التحريمات الغذائية دائماً مع التصنيفات الطوطمية وهي منطقياً تابعة لها . أي أنها لا تطرح بحد ذاتها أشكالاً خاصة . فاذا ما انكر البشر بواسطة التحريمات الغذائية طبيعية حيوانية

واقعية لا تنفك عن انسانيتهم فلكي يتسنّى لهم التماثل بالخصائص أو الطبائع الرمزية التي يميزون بها الحيوانات بعضها عن بعض (والتي تقدم لهم أنموذجاً طبيعياً للفصل والتمييز) ويقيمون (يخلقون) بالتالي الاختلاف فيما بينهم .



الفصل الرابع

الطوطم والطائفة

يعتبر تبادل النساء وتبادل الأغذية من الوسائل التي تؤمّن تظريفاً(*) متناظراً (متبادلاً) بين الجماعات البشرية والتي تظهر هذا التظريف وتبينه .

فنحن اذاً أمام طريقتين من نموذج واحد (وهما تدركان عموماً بوصفهما وجهين لطريقة واحدة) وقد تكونان لذلك أما متزامنتين حاضرتين في نفس الآن تضافران من حيث آثارهما [مفاعيلهما] . (كلاهما في مرتبة الواقع أو واحدة منهما فقط في هذه المرتبة والأخرى في مرتبة الرمز) وأما متعاقبتي الحضور تقوم واحدة منهما فقط بمجمل الوظيفة أو بتمثّلها رمزياً اذا ما تحققت بسبل أخرى وقد يتم هذا التمثّل دونما اللجوء إلى هاتين الطريقتين معاً :

« فحين صادفنا الزواج الخارجي إلى جانب الطوطم عند شعب معين كان علينا أن نعي أن هذا الشعب قد استحسن تدعيم اللحمة الاجتماعية القائمة أصلاً بواسطة الطوطم بتسخير نظام آخر يشبه الأول من ناحية القرابة المادية الفيزيائية والاجتماعية ويتميز عنه دونما يقابله بالغاء القرابة الكونية . أما الزواج الخارجي فباستطاعته أن يلعب هذا الدور نفسه في مجتمعات عامة تقوم على أسس تختلف عن اسس الطوطم. فها هنا اذاً مؤسستان لا تتطابقان على الصعيد الجغرافي الا في بعض من أصقاع المعمورة فقط »(Van Genne p., p.p. 351 - 352) .

ولكننا نعلم أن الزواج الداخلي لا يغيب أبداً بشكل كلي ، لأن المجموعة لا تستمر إلا عن طريق النساء . ومن هنا فالتبادلات الزواجية هي الوحيدة التي تستعدي مضامين واقعية على الرغم من أنها حمالة دائماً لمضامين رمزية متفاوتة خاضعة

(*) التظريف وضع المظروف في الظرف وهي تناسب اللفظ الفرنسي emboitement وهي أفضل من « تعليب » و« العلبة » و« المعلّب » كونها واردة لغة في كتب المنطق وبالمعنى المقصود في النص ـ وأفضل أيضاً من استيعاب الذي يحمل دلالة عامة .

لخصوصية النسق الذي يعتمده أو يتصوره هذا المجتمع أو ذاك . أما بالنسبة للتبادلات الغذائية فالحالة مختلفة : ففي حين تتجنب نساء « الارندا » الأطفال بصورة فعلية فان رجال الارندا«Aranda» يقفون عند حدود التصور بأن طقوسهم هي وراء تكاثر الانواع الطوطمية فالحال الاولى تتعلق اذن بطريقة عملية وإن كانت هذه الطريقة توصف بلغة اصطلاحية تطبعها باحكامها واما في الحال الثانية فنحن امام طريقة في الكلام ليس الا . وفي كل الاحوال فقد استرعت امثال التضاعف والتراكم انتباه الباحثين لأن تردد الرمز نفسه في مستوين مختلفين يعطيهما تماسكاً ويضفي عليهما مزيداً من البساطة . وهذه الاعتبارات هي التي قادت البعض أكثر من أي اعتبار آخر إلى تحديد الطوطمية انطلاقاً من التوازي بين التحريم الغذائي وقواعد الزواج الخارجي ، جاعلين من تكامل العادات ظاهرة متميزة . إلا اننا نلحظ وجود حالات أخرى حيث العلاقة ليست علاقة تكامل بل تضايف ، أي ان العادات النكاحية والعادات الغذائية تدخل هنا في علاقة جدلية . وهذا الشكل ينتمي هو بدوره إلى الفئة نفسها . والحال ان العلوم الانسانية لا تستطيع لقاء موضوعها الا على مستوى الفئة وليس على مستوى هذا التحول أو ذاك المعزول بصورة تعسفية وقد مضى أن أوردنا في فصل سابق شهادة أحد علماء الاحياء وهو يؤكد صفاء انواع البذار التي تستخدمها الشعوب المسماة بدائية في حقل الزراعة ، وعلى الأخص هنود الغواتيمالا . والحال اننا نعلم أن رعباً حقيقياً ينتاب سكان هذه المنطقة من التبادلات الزراعية : اذ قد يحدث عندما تنتقل النبتة أن تنتقل روحها من منطقة إلى أخرى ، فتهجرها نهائياً .

فمن الممكن اذن أن يتم تبادل النساء بين أطراف ترفض تبادل الحنطة كما هو شائع مثلاً في ميلانيزيا .

يتوزع قاطنو جزر « دوبو » ، في شرق غينيا الجديدة ، في أقسام قبيلة قائمة على الحسب الأمومي : « سوسو »«Susu» .

ويجلب كل من الزوج والزوجة وهما ينحدران حكماً من « سوسو » مختلفة ، بذار الأنيام فيزرعانها في حدائق منفصلة ومتميزة لا تتخالط أبداً .

أما الذي لا يملك بذاراً ، فتحل عليه اللعنة ولا يعرف الخلاص : فالمرأة التي لا تملك بذاراً لا تجد زوجاً ، بل انها توضع موضع الآثمة أو السارقة أو الشحاذة ومن

ناحية أخرى فان البذار الذي لا يأتي من « السوسو » لا ينبت لأن الزراعة تبقى مستحيلة من غير السحر المتوارث عن الخال : فالطقس السحري هو الذي ينمي « الإنيام » .

وتنتج هذه الاحتياطات والوساوس عن الاعتقاد بأن « الإنيام » بشر : « انهم أطفال ، أو أمثال النساء . . . ». وهم يتنزهون ليلاً فيما ينتظر الناس عودتهم للحصاد ، من هنا تلك القاعدة التي تمنع الاستئصال المبكر : فمن الممكن أن لا يكون الإنيام قد عادوا بعد . ومن هنا أيضاً هذه القناعة بأن المزارع المحظوظ هو ساحر عرف كيف يستميل « إنيام » جيرانه ويجتذبهم الى السكن في حديقته . فالرجل الذي يوفق في الحصاد هو اذن سارق محظوظ ، (Fortune 2) . ونجد معتقدات من النوع نفسه في فرنسا حتى زمن قريب : ففي القرون الوسطى كانت تنزل عقوبة الاعدام « بالساحرة التي تدنس أو تفسد القمح أو تفرغ الحقول من حبوبها لتملىء اهراءاتها بلمح من بصر من هذه الحنطة الجيدة ، حين تتلو مزمور : «Super aspidem ambulabis - » .

ومنذ أمد غير بعيد كان الدعاء السحري يؤمن لمن يتلفظ به في « كوبجاك » «Cubgac» في « البيريغور » محصولاً جيداً من اللفت :

« ليكن لفت جيراننا رؤوساً ضخمة مثل حبات الذرة ولفت أهلنا مثل حبات الخميرة ولفتنا مثل رأس الثور الأصهب » ، «Fauvel» (Rucal, pp 164 - 165) .

والحال ان المجتمعات الفلاحية الأوروبية كانت تلتزم الى جانب الزواج الخارجي الضروري بالزواج الداخلي المحلي وتمارسه بشكل دقيق . وانه لذي دلالة ان تظهر الزراعة الشديدة الانطواء في « دوبو » «Dobu» كنوع من التعويض الرمزي عن زواج خارجي بين الأجباب والقرى يمارس باشمئزاز أو حتى بخوف : فعلى الرغم من توفر شروط الزواج الداخلي في نطاق الناحية ـ وهي تضم من 4 الى 20 قرية متجاورة ـ يظل حين يقع بين قريتين ـ متجاورتين (فألاً) يلقي الرجل تحت رحمة القتلة والسحرة ، وهو ينظر الى امرأته دائماً كساحرة بالقوة لا تتوانى عن خيانته مع أصدقاء الطفولة أو عن تدميره هو وأهله (Fortune 2) وتعزز في حالة كهذه الزراعة الانطوائية الميل الكامن نحو الزواج الداخلي أو انها على الأقل تعبر رمزياً عن رفض قواعد زواج خارجي متزعزع لا يتقيد المرء بها إلا مغصوباً .

وتعتبر هذه الوضعية متناظرة ومتعاكسة مع الوضـعية السائـدة في أوستـراليا حيث فيما بينها تتآزر المحرمات الغـذائية وقواعـد الـزواج الخارجـي وتتسانـد وفي المجتمعات القائمة على الحسب الأبوي حيث يتخذ هذا التآزر تخصيصاً صيغة رمزية وصورية . (فهنا التحريمات الغذائية ميسرة وتتخذ صيغاً متلازمة مع عناصر القرابة الخاصة بالانصاف القبلية ، أي واقعة في مرتبة بلغت حد التجريد وأصبحت قابلة للترميز الثنائي الذي يعتمد أزواجاً من التقابلات) وأخيراً في المجتمعات الأمـومية حيث يصبح هذا التآزر أو الدعم المتبادل ملموساً (فهنا المحرمات دقيقة تظهر من خلال عناصر القرابـة « العشائـرية » التـي نشـك بانتمائهـا الى مجموعـات منتظمـة متناسقة ، حين نأخذ في الحسبان العوامل التاريخية والديموغرافية التي ربما لعبت أبان تشكلها أو ولادتها دوراً حاسماً .

وهناك أيضاً خارج هذه الحالات التي تقوم على التوازي السلبي أو الإيجابي حالات أخرى حيث لا يظهر التقابل بين الفئات الاجتماعية إلا في مرتبة واحـدة . فلقواعد الزواج عند « الاوماها »«Omaha» صيغ تختلف كل الاختلاف عن قواعد « الأراندا »«Aranda» . فبـدل أن يحددوا طبقـة الـزوج بدقـة كما يجـري عنـد الأراندا لا تحد المصاهرات (بين « العشائر) عند الاوماهو إلا بالممنوعات .

طقوس شبيهة بطقوس « الاينتيشيوما »«L'intichiuma» إذ توضـع الـذرة المقدسة في عهدة بعض العشائـر وهـي توزعهـا على الآخـرين في كل عام لإحياء بذارها . (Fletcher et la Flesche) .

ولا تمارس عشائر « النانديـ »«Nandi» في « أوغندا » الزواج الخارجي . الا انها تستعيض عن هذه « اللاوظيفية » على مستوى التبادلات الزواجية بنمو مذهل لعدد « المحرمات العشائـرية » وهـي لا تصيب فقـط المستـوى الغذائـي بل أيضـاً المستويات التقنية والاقتصادية ، والأزياء أو تتمثل بعوائق الزواج الناجمة عن هذا التفصيل أو ذاك الذي يكتشف في سيرة المتقدم للزواج . (Hollis) .

ولا يمكننا أن نقيم نسقاً يضم كل هذه الاختلافات إذ تنتج هذه الفوارق بين الجماعات عن الميل الى استيعاب مجمل التقلبات الاحصائية . وهذا ما نشهـده في مرتبة أخرى وبشـكل آخـر من خلال الطريقـة التـي تستخدمهـا الأنسـاق المسماة «Crow-omaha» والمجتمعات الغربية المعاصرة لتأمين التوازن العام بين التبادلات الزواجية .

ويلفت هذا التكون لطرائق تستخدم في الوصل بين العناصر أكثر تعقيداً من التي تسمح بها قواعد الزواج الخارجي التحريمات الغذائية خاصة عند « الباغاندا » «Baganda» (وهم يجاورون النانديNandi) الذين نجحوا كما يبدو بالجمع بين الطرائق كلها .

وكان « الباغاندا » منقسمين الى ما يقارب الأربعين « عشيراً » « كيكا » «Kika» لكل منها طوطماً مشتركاً يحرم عليهم أكله بناء لسنّة خاصة بالتقنين الغذائي ، فحين يمتنع « عشير » معين عن الطعام الطوطمي فإنه يوفره بكميات أكبر « للعشائر » الأخرى : وهذا هو الوجه الآخر المتواضع للادعاء الاوسترالي بأن لكل عشير القدرة على مضاعفة الأطعمة الطوطمية بامتناعه عنها .

وكما هي الحال في استراليا فإن كل عشير ينتسب بانتمائه الى مضاربه (اقليمه) وهي تقع عادة في حال الباغاندا «Baganda» على المضاب ، ويضاف الى هذا الطوطم الرئيسي طوطماً ثانوياً « كابيرو »«Kabiro» أي أن كل « عشير » من عشائر « باغاندا » يتعيّن « بطوطمين » ومحرمات غذائية ومجال اقليمي (حيث مضاربه) . يضاف أيضاً الى هذه التمايزات امتيازات معينة كأن يكون « عشير » معين في نصاب يؤهل عناصره للملك. أو أن يقدم زوجات الملوك من بناته أو أن يعد الشعائر والأواني الملكية أو يحرسها أو يوفر بعض الأغذية للعشائر الأخرى مستجيباً لبعض الموجبات الشعائرية . ويضاف الى كل ذلك بعض الخصائص التقنية : « فعشير» الفطر يصنع القشور المدروسة ، ويعد « عشير » البقرة التي لا ذنب لها الحدادين . . . وتضاف أيضاً بعض الممنوعات (لا تستطيع نساء « العشير » انجاب ذكر من دم ملكي) . وأخيراً بعض الأسماء المقيد حملها برخص معينة(Roscoe) .

***

ونحن نجهل في حالات كهذه نوع المجتمعات التي تتعاطى معها : فنحن لا نشك في أن عشائر « الباغاندا » الطوطمية هي أيضاً طوائف وظيفية . وقد يبدو للنظرة الأولى أن لا شيء أشد تقابلاً من هذين الشكلين المنظمين . (من المؤسسات) . وجرت العادة ربط الفئات الطوطمية بالحضارات الأشد « بدائية » ، فيما تبدو الطوائف نتاجاً لمجتمعات متطورة جداً يعرف بعضها أحياناً الكتابة . وأخيراً فإن العادة مترسخة على الربط بين المؤسسات الطوطمية وأشكالاً

من الزواج الخارجي هي الأكثر صرامة وتشدداً . إلا أننا لو طلبنا من عالِم اتنولوجيا أن يحدد مفهوم الطائفة للجأ بصورة شبه أكيدة ، وقبل أي شيء ، إلى قاعدة الزواج الداخلي .

فمن واجب كل فئة طوطمية أن تؤمن للفئات الأخرى النبتة أو الحيوان المتخصصة أو المكلفة « بانتاجها » . فلا يستطيع الصياد من « عشير » باشق الطوط مثلاً أن يمس هذا الطير إن كان بمفرده . أما متى كان مصطحباً بصيادين آخرين فله الحق أو انه من واجبه أن يقتل هذا الطير ويقدمه لصيادين من « عشائر » أخرى .

والعكس بالعكس : أي ان لصياد من عشير الماء الحق متى كان بمفرده أن يشرب ليروي عطشه .

فقد نستغرب والحال هذه أن يكون المراقبون الأولون الذين عاينوا المجتمعات الاسترالية بين 1830 و 1850 تقريباً قد استخدموا غالباً ـ كلمة « طائفة » Caste ، للدلالة على طبقات زواجية لم يعينوا وظيفتها إلا ظناً . (Thomas p.p. 34-35) . وعلينا أن لا نبخس حق هذه المؤسسات التي تحافظ على نضارة واقعة لا تزال بكراً ورؤ يا لا تشوبها الإفتراضات النظرية .

ويتضح هنا من منظور سطحي ودونما التعرض لعمق هذه المسألة وجود بعض التشابه بين القبائل الاسترالية والمجتمعات الطائفية . فلكل فئة منها وظيفة مخصوصة ضرورية للجماعة بمجملها ، ومكملة للوظائف المسندة الى الفئات الأخرى .

وهذا ما يتضح خاصة في حال القبائل حيث « العشائر » أو « الأنصاف » تترابط على قاعدة من قواعد التناظر Réciprocité ، فلا بد للفرد من « الكايتيش » و« الانماتجيرا » «Les Kaitish et les Umnatjera» ، مثلاً (وهما الجارمين الشماليين للارندا Aranda) الذي يحصد الحبوب الوحشية في خراج Torritoire الفئة الطوطمية التي تتخذ من هذه الحبوب رمزاً لها ، أن يستأذن رئيسها قبل أن يستهلك ما حصد .

ولكن لا بد له متى كان مصطحباً ان يحصل على الماء ، من عنصر ينتمي الى النصف المقابل لنصفه ، أو ان يكون على الاحوط من أصهرته (Spencer et Gillen p.p. 159-160) . وتكونِ كل فئة طوطمية من فئات « الوارامانغا » «Warramunga» مسؤولة عن إنماء صنف نباتي أو حيواني محدد فيأخذ أعضاء

نصف معين على عاتقهم طقوس النصف الآخر وهي تهدف الى زيادة مؤ ونته . ويُحل الطعام الذي أصابته التحريمات الطوطمية الثانوية (التي تصيب الطوطم الامومي) إن عند « الورامانغا » «Warramunga» أم عند « الولباري » «Walpari» إذا ما تأمن بواسطة رجل من النصف (القَبلي) الآخر .

ويمكننا أن نميز على العموم وبغض النظر عن نوع الطوطم ، بين الفئات التي لا تستهلكه أبداً (كونها طوطمها المخصوص بها) والفئات التي تستهلكه بشرط أن تحصل عليه بواسطة فئات أخرى (كالطوطمات الزواجية) وأخيراً الفئات التي تستهلكه بدون شرط ودون أي عائق وفي جميع الظروف . وتنطبق هذه القواعد نفسها على عيون المياه المقدسة إذ لا تقصدها النساء أبداً اما الرجال من « الجهال » غير السالكين فيقتربوا منها دون أن يشربوا ويصل البعض اليها ويشربون منها ولكن بشرط أن يقدم الماء اليهم من قبل أعضاء يشربون دون أي شرط وينتمون الى فئة أخرى . (Spencer et Gillen p. 164) .

ولا يغيب هذا الاستتباع المتبادل عن الزواج الذي يقوم ، كما بينه « رادكليف ـ براون » «Radcliffe-Brown» ، في استراليا (والقول يجري أيضاً على المجتمعات « العشائرية » « كالايروكوا » «Iroquois») على تبادل الأعطية من أطعمة نباتية (أناث) وحيوانية (ذكور) : وتظهر العائلة الزوجية في مثل هذه الحالات كأنموذج مصغر لمجتمع مؤلف من طائفتين ، إذاً فالبون ليس شاسعاً كما يتبدى للبعض بين الاجتماعات التي تنيط وظيفة سحرية ـ اقتصادية مميزة بالمجموعات الطوطمية أمثال بعض القبائل الاسترالية و« البورورو » «Bororo» في أواسط البرازيل . مثلاً : حيث يضطلع خبراء أخصائيون نيابة عن الجماعة بوظيفة « تحرير » المنتجات الاستهلاكية ـ من الحيوان والنبات ـ(Cobacchini) . فإننا نشك إذن في الطابع الجذري الذي يعطى عادة لذلك التقابل بين الطوائف المخصوصة بالزواج الداخلي والجماعات الطوطمية القائمة على الزواج الخارجي : أفلا يوجد بين هذين الانموذجين المتطرفين روابط قد نستطيع توضيح طبيعتها لو نجحنا في إثبات « أشكال » وسيطة ؟

لقد شددنا في مؤلف آخر(6) (*) على خاصة من خصوصيات المؤسسات التي

(*) المؤلف السادس من كتب المؤلف وهو مثبت في قائمة المراجع ـ المترجم ـ

سميت طوطمية ، بدت لنا أساسية : فلا تستدعي هذه المؤسسات تماثلاً بين جماعات (اجتماعية) وأنواع طبيعية فحسب بل بين الاختلافات (والتغايرات) التي تظهر في مرتبة الجماعات من جهة ، والتي تظهر في مرتبة الأنواع (الطبيعية) من جهة أخرى . تُسند هذه المؤسسات اذن الى مسلمة تقول بتماثل نظمتين من الاختلافات تقع إحداهما في متن الطبيعة والأخرى في متن الثقافة . ويمكننا إذ أشرنا الى روابط التماثل بخطوط عامودية أن نرسم « بنية طوطمية صافية » كالآتي :

طبيعة : نوع1 ≠ نوع2 ≠ نوع3 ≠ ... نوع س
ثقافة : جماعة1 ≠ جماعة ≠ جماعة3 ≠ ... جماعة س

وإذا أضفنا الى التماثلات (الاتحاد) بين الروابط تماثلات أخرى بين العناصر أو مضنياً قدماً ونقلنا نظمة التماثلات من الروابط الى العناصر فإننا نعرض البنية الى اختلال عميق أو اهتزاز عنيف يُبدّلها أو يتلفها :

طبيعة : نوع1 ≠ نوع2 ≠ نوع3 ≠ ... نوع س
ثقافة : جماعة1 ≠ جماعة2 ≠ جماعة3 ≠ ... جماعة س

فهنا لا يكمن الاختلاف الذي يحتويه مضمون البنية في الاختلاف بين « العشير »I و« العشير »II ، أي بين الدب والنسر مثلاً بل الاختلاف بين اتحاد « العشير »I بالدب و« العشير »2 بالنسر . أي ها هنا إشارة الى طبيعة « العشير »I وطبيعة « العشير »II كل منهما بمعزل عن الآخر ، وليس الى الروابط بينهما(*) .

والحال انه يمكننا أحياناً أن نعاني هذا التحول (المنطقي) الذي قرزنا هنا نظرياً احتمال وقوعه ، بصورة مباشرة .

فهاكم مثلاً انموذج شبه جزيرة « ديتروا »«Détroit» في « توريس »«Torrès» وهم من أهل العشائر الطوطمية التي يبلغ عددها في « مابرياك »«Mabriag» الثلاثين ، وتقوم هذه العشائر على الزواج الخارجي والحسب الأبوي ، وتتوزع الى نصفين يضمان على التوالي الحيوانات البرية والحيوانات البحرية . أما في « توتو »«Tutu» و« سيباي »«Saibai» فهذا يتناسب هذا التوزيع على ما يبدو مع

(*) إن هذا قد يقترب من الفرق بين التشخيص في المنطق (عند الفارابي . . . والشيرازي . . .) الذي يتناول الشيء بذاته والتميز الذي يتناول النسبة بين الأشياء . إلا ان الفكرة هنا لا تزال غير واضحة في النص . المترجم

تقسيم الأرض داخل القرية .

وكانت هذه البيئة قد دخلت إبان حملة « هادّون » «A.C. Hadon» مرحلة متقدمة من الانحلال . إلا أن تعلق السكان المحليين النفسي والمادي بطوطمهم كان ما يزال عميق الأثر على المستوى الشعوري . ومصدراً لواجبات معينة تحكم تصرفات الجماعات كل بحسب طوطمها :

فعشائر التمساح والأفعى وكلب البحر . . . كانت مفطورة على الحرب والقتال ، أما عشائر الشفنين ـ البحري «Raie» وسمكة « الريمورا » Rémora فعرفت بميولها السلمية . وكان الحكم على عشير الكلب صعباً لأن للكلاب مزاج متقلب .

أما أهل التمساح فعرفوا بقوتهم وبطشهم . . . واشتهر أهل «Casoar» بطول سيقانهم وتفوقهم في الجري . (Frazor, vol. II, p.p. 3-9, citant Haddon et Rivers) .

وقد يكون مفيداً في هذا المجال معرفة ما إذا كانت هذه المعتقدات قد استمرت بعدما زال النسق القديم كأثار له أم انها تكونت وتتطورت مترافقة مع تحلل قواعد الزواج الخارجي .

والحال إننا نشاهد معتقدات مشابهة على الرغم من تأخرها أو ضعف تطورها عند الهنود « مينوميني » «Menomini» في منطقة « البحيرات الكبرى » «Grands Lacs» ، وعند « الشيبوا » «Chepewa» باتجاه الشمال . حيث المفترض أن يكون أهل « عشير » السمكة من هذه الجماعة من الذين يعمّرون طويلاً وإن يكونوا ذوي شعر خفيف أي يفترض في جميع الصلع أن ينتموا الى هذا « العشير » .

أما أهل « عشير » الدب فيتميزون بشعرهم الطويل الأسود الكث الذي يطاله الشيب ، وبنزوعهم الى الغضب والعنف . فيما يتصف أعضاء عشير « الكركي » «Grue» بأصواتهم الصاخبة وقد كان هذا « العشير » منبت الخطابة والخطباء في القبيلة . (Kinietz p.p. 76-77) .

لنتوقف قليلاً عند هذه الملاحظات وما تستتبعه على المستوى النظري . فعندما تدرك الطبيعة والثقافة بمثابة نسقين للمختلف يجمعهما تماثل صوري تعطى الأهمية

للطابع المنتظم الخاص بكل مجال من المجالات . وحينئذٍ تتمايز الجماعات بعضها عن الآخر ، إلا انها تبقى متعاضدة وكأنها أجزاء من كل . فيما تقدم سنّة الزواج الخارجي حلاً يوفق بين طرفي التقابل المتوازنين : الكثرة والوحدة (التغاير والاتحاد) .

إلا أنه حين نغلب النظرة الى هذه الجماعات التي تأخذها من حيث ذواتها قياساً الى مرتبة من الواقع مختلفة عن الواقع الاجتماعي على تلك التي تركز على علاقاتها المتبادلة في إطار الحياة الاجتماعية ، لا بد لنا أن نتوقع أن تطغى الكثرة على الوحدة أو التغاير على الاتحاد . أي تميل حينئذٍ كل جماعة الى الانتظام (بذاتها ولذاتها) بعيداً عن الجماعات الأخرى مستخدمةً بعض التغايرات التي تدركها بوصفها وراثية ، فتتعرض هذه الصفات الحصرية الملازمة لكل جماعة من الجماعات تلاحمها داخل المجتمع للوهن والتفكك . وبقدر ما تسعى كل جماعة الى حدّ نفسها بالصورة التي ترسمها وتتصور من خلالها انموذجاً طبيعياً ، يصعب عليها أكثر فأكثر أن تبقي على الأواصر الاجتماعية التي تشدها الى الجماعات الأخرى أو أن تتبادل واياها البنات والأخوات كونها ستميل إذاك الى اعتبارها من « نوع » خاص . فها هنا إذن صورتان الأولى اجتماعية والأخرى طبيعية كل منهما قائمة لذاتها ومتحدة بذاتها (أو مع ذاتها) تستبدلان بصورة اجتماعية ـ طبيعية واحدة ولكنها مجزأة « متقطعة » «Image moreelée» (*) .

(*) وللبعض ان يقول اننا قد اعترضنا في مؤلف سابق على تأويل الطوطمية أو تفسيرها على قاعدة التماثل المباشر بين الجماعات البشرية والأنواع الطبيعية . إلا ان هذا الاعتراض أو النقد كان موجهاً الى نظرية صاغها بعض علماء الاتنولوجيا ، اما هنا فنحن بصدد نظرية محلية ـ ظاهرة أو كامنة ـ حول مؤسسات يرفض علماء الاتنولوجيا اعتبارها طوطمية (المؤلف) .

إلا اننا هنا أمام أشكال من نوع آخر يتعلق بالوحدة المجزأة فالكلام في هذا الأمر شديد الغموض ولا يخلو من مغالطات ومن خلط بين أحكام الكلي والجزئي والوحدة والكثرة . . . وما معنى أن تكون الصورة متحدة مع ذاتها إلا إذا كان المقصود اتحاد عناصرها ، ثم ان المؤلف قد قال بنوع من الاتحاد بين الاجتماعي والطبيعي حتى في الرسمتين السابقتين حيث تبدو الأنواع متحدة بالاختلاف متواصلة بفصولها وهذا ليس غريباً على المنطق من ناحية مفهوم الهوهوية ، ولكن ما المقصود من الرسم الأخير . . . أي من القول بالوحدة « المتقطعة » ؟ يبدو لي أن المقصود بذلك هو انعزال الجماعات بعضها عن بعض حين تتوحد بالأنواع الطبيعية إلا أن هذا ضعيف لأنه لا ينطلق من فلسفة متكاملة تشمل دقائق الوحدة والكثرة وقد كان لنا في هذا المقام كلام في المقدمة . ـ

ـ المترجم ـ

ثقافة :	جماعة 1	جماعة 2	جماعة 3	. . .	جماعة n
طبيعة :	نوع 1	نوع 2	نوع 3	. . .	نوع n

وهنا دقيقة وهي اننا لا نعطي كما قد يبدو امتيازاً للبنى الفوقية إلا لتبسيط العرض ولأن هذا الكتاب مخصص لتناول الايديولوجيا . (وهذه البنى) . إلا اننا لا نوحي على الرغم من ذلك ، بأن التحولات الايديولوجية تولد تحولات اجتماعية . فالنظام العكسي هو وجه الحقيقة الوحيد : إذ التصور الذي يبنيه الناس حول العلاقات بين الطبيعة والثقافة محكوم بالاسلوب الذي يلازم تغيّر علاقاتهم الاجتماعية . ولكن بما أن هدفنا هنا هو بناء نظرية المتكونات (البنى) الفوقية ، فيتوجب علينا ، لأسباب لا تنفك عن الطريقة ، أن نصب انتباهنا على هذه المتكونات ، فنبدو وكأننا وضعنا بين قوسين أو في مرتبة ثانوية ظواهر بالغة الأهمية لا تدخل آنياً في سياق بحثنا . والحال اننا لا ندرس الا ظلالاً تتراءى في غور الكهف دون أن يفوتنا أن تنبّهنا اليها هو الذي يجعلها مشابهة للواقع .

***

وقد لا يساء فهمنا بعد هذه الاشارات إذا جملنا ما مضى بكونه عرضاً للتحولات التصورية التي تحكم (العبور) والانتقال من الزواج الداخلي الى الزواج الخارجي . (وبديهيّ انه ممكن في الاتجاهين) .

إن بعضاً من قبائل « الالغونكين »«Algonkines» على الأقل ـ وهو ما يعود اليه ما ورد سابقاً من أمثال ـ يتميز ببنية عشائرية تراتبية ، اعاقت في غالب الظن توظّف زواج خارجي صيغ انطلاقاً من تكافؤ العناصر ـ إلا أن الحالة الأوضح في هذا المقام هي قبائل جنوب ـ شرق الولايات المتحدة التي تنتمي الى المجموعة الألسنية«muskogi» وهي تسمح بمعاينة واضحة لأشكال مؤسسية هجينة تقع بين الجماعة الطوطمية والطائفة ، وهذا يفسر الالتباس الناشىء حول طابعها الزواجي الذي يبدو مترجّحاً بين الزواج الداخلي والزواج الخارجي .

وربما اتصف « الشيكاسو »«Chickasaw» بالزواج الخارجي في مرتبة « العشائر » وبالزواج الداخلي في مرتبة الانصاف . وكان لهذه الأخيرة على كل حال الطابع الذي يميز هذا النوع من المتكوّنات وهو يقوم على تفرّد يفضي الى عدوانية

متبادلة : فغالباً ما يعزى المرض والموت لمداخلات أهل النصف المقابل ولما يمارسونه من سحر وشعوذة . وكان كـل نصف حريصاً على إقامة شعائره في جو من العزلة والغيرة . أما الذي تخوّل له نفسه من أهل النصف الآخر حضور هذه الطقوس فكان يتعرض لعقوبة الموت .

ونشهد عند جماعة « الكريك »«Greek» هذه المواقف عينها ، وهـي تذكر من ناحية سلوك انصافها (القبلية) بجمعات « الآراندا »«Aranda» الطوطمية : إذ يمـارس كل منهـا طقوسـه سراً على الرغـم من أن بركاتهـا وألطافهـا تحـل على الآخرين . ولعل في هذا برهان على كون النشاطية الخارجية والنشاطية الداخلية ـ ما اسمي بهذا الاسم ـ لا تتحددان أبداً الواحدة بمعزل عن الأخرى ، بل بصفتيهما طابعين متكاملين يميزان علاقة ملتبسة مع الـذات ومـع الآخـر ، وهـذا ما بيّـنـه « مورغان »«Morgan» من خلال نقده « لماك لينـان »«Mc Lennan» . وربمـا تمايزت هذه الأنصاف التي استخدمت على الأرجح لتشكيل الفريقين المتقابلين في المباريات الرياضية من حيث طبيعة سُكناها وجبلتها : فلهذه نزوع نحو الحرب وهي تقطن الأماكن المنفتحة وتلك مسالمة تفضل سكنى الغابات وتمكث في أغوارها .

ومن المحتمل أن تكون هذه الأنصاف عرفت تمايزاً من حيث المقام والتراتب كما يستنتج من ألقابهـا « أهـل المواطـن الحسنـى » « أهـل الاطـلال » إلا أن هذه التمايزات أو الفوارق التراتبية والنفسية أو الوظائفية كانت تظهر بصورة خاصـة في نطاق « العشير» وبين أحيائه . ويردد الغابر هذه العبارات وكأنها لازمة يستدعيها ذكر « العشائر » و« الأحياء » : « لقـد كانـوا فريدين في طبائعهـم . . . كان لهـم عاداتهم وتقاليدهم » . أما هذه الميزات والخصائص فتعود إلى السُكنى ، والنشاط الاقتصادي ، والزي ، والنحلة في المعاش والمواهب ، والأذواق .

يحـكى أن أهـل (بنـي « الراتــون الغاســل » اقتاتــوا السمــك والفاكهة البرية وان أهل الكوجر (أسد هندي ـ أميركي)«Puma» اتخذوا الجبـال مسكنـاً وتحاشوا المياه لخشيتهم منها وأكلوا الطريد . أما أهل « الهر البري » فكانوا ينامون نهارهم ويصطادون ليلاً واشتهروا بحدة نظرهم وبعدم اكتراثهـم بالنسـاء . وكان أهل الطير يستيقظون قبل الفجر « وهم كالعصافير لا يزعجون أحداً ولكل منهـم نظرة خاصة الى الأمور يختلفون من حيث مشاربهم اختلاف انواع الطيور » . وقيل انهم عدّدوا الزوجات وكرهوا العمل وأحبوا رغد العيش وأكثروا البنين . أما أهل



رسم مائي آراندا

ابن آوى الأحمر فابتكروا اللصوصية وتعشقوا الحرية وعاشوا في قلب الغابات . . .
وكان « الايسكا » الرحل«Iska crrants» معافين سليمي الأجسام يكرهون العمل
يميلون الى البلادة يتنقلون بلا نشاط وكأنهم يعيشون أبداً ، رجالهم ونساءهم أسدلوا
الشعور وأهملوا الملبس وعاشوا كالشحاذين وكانوا إما سكان « كفر » جزع ـ
السنديانة ـ المنحنية » وهو يقع وسط الغابة فكانوا متقلبي الطباع ، قليلي العزائم
يهوون الرقص وتأخذهم الوساوس . . . وأخيراً كان أهل « كفر » « إهراءات الذرة
العالية » منظورين ذوي مقام ، على الرغم من أنفتهم وكبريائهم ، وهم مزارعون
مهرة يعملون دون كلل إلا أنهم صيادون من النوع الرديء يبادلون الحنطة ليحصلوا
على الطريدة . وقد عرفوا بصدقهم ، وعنادهم وعلمهم في المواقيت .

لقد جمعت هذه المعلومات في زمن لم تدركه المؤسسات التقليدية التي لم تعد
إلا في ذاكرة شيوخ الرواة ، ومن الواضح أن جزءاً منها على الأقل ليس إلا من
حكايا العجائز . فليس لأي مجتمع أن يغامر الى هذا الحد متلبساً الطبيعة دون أن
ينقلب عليه تنوّعها فيصبح شتاتاً من العصبات التي لا تتعارف ، ناصبة العداء صفة
الانسانية بعضها عن بعض .

فالأقوال والمشاهدات التي جمعها « سوانتون »«Sawnton» هي إذن أساطير
اجتماعية بقدر أو أكثر مما هي معلومات اتنوغرافية . وهي توحي من حيث غناها ،
وتشابه أشكالها ووحدة الرمز الذي تستوحيه ووجود أخبار مماثلة حول جماعات
مجاورة ، بأن اختلاف المؤسسات الخاصة بمجتمع « شيكاساو »«Chickasaw» لا
ينفي على الرغم من مصداقيته وجود نوع من الانموذج التصوري الخاص بهذا
المجتمع وهو نموذج بالغ الأهمية كونه يثبت أن هذا المجتمع انما هو مجتمع طائفي على
الرغم من أن خصائص طوائفه والعلاقات فيما بينها مرمزة على قاعدة الأنواع الطبيعية
أي على منوال الجماعات الطوطمية . والعلاقات القائمة هنا بين « العشائر » وألقابها
لا تختلف عن التي شهدناها في حال المجتمعات الطوطمية الكلاسيكية ؛ أي حيث
ينحدر « العشير » من حيوان معين أو يصاهر أحد الأولين هذا الحيوان . والحال ان
هذه المجتمعات التي أدركت وكأنها على الأقل مؤلفة من طوائف « طبيعية » أي
بوصفها مجتمعات تتصور الثقافة انعكاساً أو ظلالاً للطبيعة هي بمثابة رابط مفصلي بين
المجتمعات التي اعتبرها (العلماء) الكلاسيكيون أمثلة تسند آراءهم في الطوطمية
(قبائل الهول والقبائل الجنوبية الغربية) والمجتمعات التي تقوم على غرار

« الناتشيز »«Natchez» نماذج فريدة عن الطوائف الحقيقية التي تعرف في أمريكا الشمالية .

فقد بيّنا إذن أن المؤسسات التي حُدِّت في داري الطوطمية الكلاسيكيتين على قاعدة هذه المقولة الخادعة قد تخصص أيضاً - كما هي الحال في أوستراليا - في لحاظ الوظيفة أو قد تستبدل كما هي الحال في أمريكا بأشكال تدرك أيضاً من منظور أنموذج الجماعات الطوطمية على الرغم من انها أقرب على الأرجح الى الطوائف من حيث توظفها .

ولننتقل الآن الى الديار الهندية وهي ديار الطوائف الكلاسيكية . فسوف نلحظ أن المؤسسات التي تسمى طوطميةتتعرّض حين تلامس الطوائف(تقترن بها منطقياً) لتحول متناظر ومتعاكس مع التحول الذي تشهده في أمريكا ، إذ بدل أن تدرك الطوائف هنا وفقاً لأنموذج طبيعي تدرك الجماعات الطوطمية وفقاً لأنموذج ثقافي .

ويرجع معظم التسميات الطوطمية عند قبائل البنغال الى مصدر حيواني أو نباتي . فهناك ما يقارب 67 طوطماً أحصيت عند « الاوراوان » في « شوتا ناغپور » «Oraon de Chota Nagpur» . باستثناء الحديد الذي حين يتعذر تحريم استهلاكه (كونه لا يستهلك أصلاً) تحرم ملامسته بالشفتين واللسان ؛ أي أن هذا التحريم يأخذ تعبيراً يقرّبه أيضاً من التحريمات الغذائية . ونلحظ عند « الموندا »«Munda» أيضاً أن لـ(340) من «العشائر» الخارجية الزواج التي تم إحصاؤها طواطم حيوانية ونباتية يحرم استهلاكها . إلا أن طوطمات من نوع آخر تبدأ بالظهور هنا : البدر ، ضوء القمر ، قوس القـزح ، بعض الأشهر أو الأيام ، أساور من نحاس ، شرفة ، شمسية ، بعض المهن والطوائف الحرفية ، صنعة السلال . حمل المشاعل (Risley, Vol. II et Appendix) .

ونجد حين نوغل غرباً أن 43 « عشيراً » من « البيل »«Bhil» تتوزع من حيث أسمائها كالآتي : 19 من أسماء النبات ، 17 الحيوان و7 تعود للأشياء : خنجر ، آنية محطمة ، قرية ، عصا شائكة ، سوار ، حلقة ، علاّقة ، كسرة خبز (Koppers p.p. 143-149) .

ويتضح هذا الانقلاب الذي يصيب العلاقة بين الأنواع الطبيعية والمنتوجات

أو المصنوعات أكثر فأكثر كلما اتجهنا جنوباً : « فعشائر » الـ « دفانغا » «Devanga» ، وهي تشكل طائفة من حائكي المادرس ، تتخذ أسماء قلما تعود للنباتات أو الحيوانات . إلا أننا نجد بالمقابل الأسماء الآتية : لبن ، حظيرة ، قطعة نقود ، سد ، قطرة ، سكين ، مقص ، باخرة ، مصباح ، ثياب ، ثوب نسائي ، حمل لتعليق القدر ، . . .

وتعد « الكوروبا دي ميسور » «Kuruba de Mysore» ، أخيراً ـ من « العشائر » ذات الزواج الخارجي وتحمل الألقاب الآتية : مال ، كأس ، سوار ، ذهب ، معول ، عصا . . . قياس ، الحياكة . . . (Thurston, vol. II, p.p. 160 sq, vol, IV, p. 141) .

وربما غلب على هذه الظاهرة طابعها المحيطي الخارجي وليس (المحوري الزوالي) . ذلك أنها تجعلنا نستحضر الدور الاسطوري الذي تخص به بعض القبائل في الهند أشياء مصنعة : كالسيف والخنجر والابرة والحربة والعامود والحبل . وتلقى على أية حال الأشياء المصنعة التي تستخدم كتسميات أو ألقاب « عشائرية » احتراماً مخصوصاً شبيه بالاحترام الذي يكنّ للنباتات والحيوانية الطوطمية : فإما أن تكرم وتعظم خلال الطقوس الاحتفالية الخاصة بالزواج ، وإما أن تلقى نوعاً من الاحترام يبدو من غرائب الأمور احياناً . إذ يتوجب عند « البيل » «Bhil» مثلاً على « عشير » « القِدر المحطم » جمع حطام قدور من نوع معين ودفنها في قبر خاص . ونلحظ في هذا المجال بعض التفنن والابتكار : « فالاريزانا غوترام » من « الكاروبا » Arisana gotram des Karuba يحملون اسم Turmerie وهو نوع من التوابل ، إلا أنه لما كان من المزعج ان يحرم المرء ، كما يقولون ، من هذا النوع الأساسي من البهارات فإنهم يحرمون على أنفسهم نوعاً آخراً يسمى « كورّة » «Koara» بدلاً عنه .

***

وإننا نجد في أصقاع أخرى من العالم لوائح متنافرة بألقاب « عشائرية » وخاصة في شمالي استراليا (حيث لهذه اللوائح أو القوائم دلالة معبرة) ، وهي أكثر مناطق هذه القارة انفتاحاً على التأثيرات الخارجية . وقد عثر في افريقيا على طوطمات فردية كشفرة حلاقة أو قطعة نقود :

» عندما سألت « الدينكا » «Dinka» عن الآلهة التي يجب علي اتخاذها بوصفها « آلهتي العشائرية » أجابوا بصيغة مزاح لا تخلو من الجدية الآلة الكاتبة الأوراق والشاحنة أفلم تكن هذه الأشياء هي التي ساعدت شعبي على الدوام ، وهي التي ورثها الأروبيون عن أجدادهم »(Lienhardt , p. 110) .

ولا يطغى هذا الطابع التنافري في أي مكان كما يطغى في الهند ، حيث تشمل الألقاب الطوطمية نسبة عالية من الأشياء المصنوعة أي من المنتوجات أو رموز بعض النشاطات العملية ، وهي تصلح ـ لوضوح تمايزها في إطار نسق طائفي ـ للتعبير داخل القبيلة أو الطائفة عن الاختلافات الفارقية بين الجماعات . فكل شيء يجري إذن وكأنها الطوائف الجنينية في أمريكا قد انتقلت اليها عدوى التصنيفات الطوطمية فيما اندحرت هذه التصنيفات في الهند وتغلبت الرموز التقنية (التكنولوجية) والمهنية على بقاياها .

وقد تخف دهشتنا أمام هذا التدافع المتعاكس متى أخذنا في الحسبان انه بإمكاننا أن نعبر عن المؤسسات الاسترالية بلغة طائفية أشد بلاغة من التي استخدمناها آنفاً .

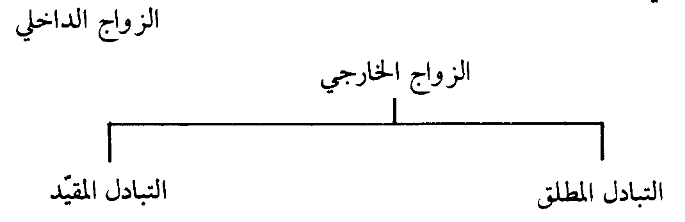
ولأن كل جماعة من الجماعات الطوطمية تستأثر بضبط نوع حيواني أو نباتي لمصلحة الجماعات الأخرى فإن التخصصات الوظيفية تتشابه كما مضى ونوهنا ، ومن ناحية معينة تلك التي تضطلع بها الطوائف المهنية التي تقوم هي أيضاً بنشاط متميز وضروري لحياة المجموعة كلها ورفاهيتها ، غير أن طائفة الخزّافين تصنع فعلياً الأواني الخزفية ، وطائفة الكوّائين يكوون فعلياً الغسيل ، وطائفةالحلاّقين يحلقون « الذقون » دون شك ! في حال لا تتخطّى القدرات السحرية التي تتمتع بها الجماعات الطوطمية الاوسترالية المدار السحري . ويبقى هذا التمييز قائماً حتى وإن اعتقد المستفيدون من هذه القدرات (إفادة مفترضة) بها وشاطرهم في ذلك السحرة أنفسهم . ولا يمكننا من جهة أخرى أن نتصور منطقياً العلاقة بين الساحر والنوع الطبيعي انطلاقاً من النموذج الذي نقيم عليه تصورنا للعلاقة بين الحرفي ونتاجه : فالحيوانات الطوطمية لم تتولّد مباشرة من جسد الأولين إلا في الأزمان الاسطورية اما راهناً فالكنغورو هم الذين يولّدون الكنغورو ومهمته الساحر فتبقى في إعانة هذه الحيوانات على التوالد .

إلا أننا إذا نظرنا الى المؤسسات الاوسترالية (والمؤسسات الأخرى) من

زاوية خطوطها العريضة لانكشف أمامنا مجال يكون فيه التطابق مع نظام الطوائف أشد وضوحاً : ويكفي في هذا المقام تركيز الانتباه على التنظيم الاجتماعي بدلاً من تناول المعتقدات والعبادات الدينية ، وقد كان الرحالة الأول الى المجتمعات الاوسترالية على حق بمعنى ما عندما اسموا الطبقات الزواجية الاوسترالية طوائف : إذ ينتج هنا فرع قبلي (أوسترالي) نساءاً للفروع الأخرى مثاله مثال طائفة مهنية حين تنتج سلعاً وخدمات لا تصل الى الطوائف الأخرى الا بواسطتها .

فالنظرة التي ترى الطوائف والجماعات الطوطمية متقابلة تقابل الزواج الداخلي والزواج الخارجي لا تتخطى إذاً ظواهر الأمور . فالواقع أن هذه الطوائف والجماعات « برائية ـ الممارسة » الأولى على صعيد تبادل السلع والخدمات والأخرى على صعيد التبادلات الزواجية .

إلا أنه يوجد دائماً معامل ما يمثّل « ممارسة داخلية » لا يُخفى حضورها أبداً . ولا تمارس الطوائف الزواج الداخلي إلا في حالات موانع الزواج ، وهي كما مضى وبيّنا في عمل آخر ، تنزع الى الازدياد في محاولة للتعويض (I, ch XXV) أما الجماعات الاوسترالية فذات زواج خارجي إلا أن هذا الزواج غالباً ما يتم في إطار التبادل المحدود وهو قريب من الزواج الداخلي أو نسخة عنه في متن إطار الزواج الخارجي ، ذلك أن التبادل المحدود يكون نتيجة انغلاق الجماعات على ذاتها أو اعتبار ذاتها في هذه الحال من الانغلاق بحيث تكون تبادلاتها الداخلية منطوية على نفسها : وهي بوصفها كذلك مغايرة للتبادل المعمم أكثر انفتاحاً على الخارج تتيح ضم جماعات جديدة دون أن تختل البنى أو تفسد . وقد تتضح هذه العلاقات من الرسم الآتي :



حيث نلحظ أن التبادل المقيّد وهو شكل « مغلق » من أشكال الزواج الخارجي هو أقرب منطقياً الى الزواج الداخلي نسبة الى التبادل المطلق أي الشكل المنفتح .

وليس هذا كل ما يقال في هذا المقام ، إذ يوجد بين النساء التي تبادل والسلع والخدمات التي تبادل هي الأخرى اختلاف أساسي ، فالأولى أفراد أحياء أي منتوجات طبيعية والثانية أشياء من المصنوعات (أي عمليات تجرى بواسطة التقنيات والمصنوعات) . أي منتوجات اجتماعية مصنوعة ثقافياً من قبل عملاء تقنيين . فالتناظر بين الطوائف المهنية والجماعات الطوطمية تناظر انقلابي . ويُنتزع المبدأ الذي يمايزها من الثقافة تارة ومن الطبيعة تارة أخرى .

إلا أن هذا التناظر لا يوجد على المستوى الايديولوجي وهي لا تقوم على قاعدة في الخارج . فالاختصاصات المهنية متغايرة ومتكاملة بالفعل من منظور الثقافة ، وهذا ما لا ينطبق على تخصيص الجماعات ذات الزواج الخارجي من منظور الطبيعة تخصيصاً بهدف انتاج نساء من أنواع مختلفة . فالمشاغل والحرف تحمل على « أنواع اجتماعية » متمايزة ، فيما تدخل النساء جميعهن وعلى الرغم من كونهن من أقسام أو فئات قبلية مختلفة في نوع طبيعي واحد .

هنا يكمن الفخ الذي ينصبه الواقع لخيال البشر فخٌ حاولوا الفرار منه باحثين عن كثرة حقيقية في مدار الطبيعية ، وهي النموذج الوحيد في الخارج (بغياب تقسيم العمل والاختصاص المهني في حال عدم معرفتهم بهما) الذي يمكنهم أن يستوحوا منه علاقات التعاون والتكامل فيما بينهم . وهم يتصورون ، بعبارة أخرى ، هذه العلاقات انطلاقاً من الأنموذج الذي يتصورون في إطاره العلاقات بين الأنواع الطبيعية . أي أن هذين التصورين متلازمان في أنموذج واحد . ولا يوجد بالفعل إلا أنموذجين حقيقيين للكثرة في الخارج تكثر الأنواع على صعيد الطبيعة وتكثر الوظائف على مستوى الثقافة . ويبدو أنموذج التبادلات الزواجية متوسطاً هذين الأنموذجين رجراجاً ومتلبساً . ذلك أن النساء يتشابهن في لحاظ الطبيعة ولا يعتبرن من المتغايرات الا في لحاظ الثقافة . وحين تكون الغلبة للمنظور الأول (كما هو الحال حين يكون أنموذج الكثرة الذي يتم الاختيار عليه هو الأنموذج الطبيعي) ، يغلب التشابه على المغايرة . الا أنه لا بد من أن تبادل النساء لأنها اعتبرت متغايرة ولكن هذا التبادل نفسه يفترض أن تلحظ في النهاية بوصفها متشابهة . وبالمقابل فاننا حين نختار المنظور الآخر ونعتمد أنموذجاً ثقافياً للكثرة ، فان الاختلاف الذي يتلازم مع الطابع الثقافي يغلب على التشابه . فلا تعتبر النساء متشابهات الا في اطار جماعاتهن وبالتالي يصبح تبادلهن بين الطوائف مستحيلاً .

تنطلق الطوائف اذن من كون النساء متغايرات متنافرات من حيث طبيعتهن ، أما الجماعات الطوطمية فتأخذهن من حيث تغايرهن الثقافي ، ومرد هذا الاختلاف بين النظامين هو أن الطوائف تستخدم فعلياً التنافر الثقافي فيما تؤخذ الجماعات الطوطمية بوهم استخدام التنافر الطبيعي .

- وقد نقول ما عرضناه حتى الآن بصيغة مختلفة فنقول : ان الطوائف التي تحدد نفسها انطلاقاً من أنموذج ثقافي ، تتبادل الأشياء الثقافية تبادلاً واقعياً ، الا أنه لا بد لها مقابل هذا التناظر التي تقيمه بين الطبيعة والثقافة من تصور انتاجها الطبيعي انطلاقاً من أنموذج طبيعي بوصفها مؤلفة من كائنات بيولوجية : وهذا الانتاج هو انتاج هذه الكائنات لنساء تعود هذه النساء فتنتجها بدورها . ومرد ذلك ان النساء تتكثر وفقاً لأنموذج الأنواع الطبيعية : ويستحيل اذّاك مبادلتها كما يستحيل تقاطع هذه الأنواع فيما بينها . فالجماعات الطوطمية تدفع مقابل التناظر بين الطبيعة والثقافة ثمناً معاكساً للذي تدفعه الطوائف . وهي تحدد نفسها انطلاقاً من أنموذج طبيعي وتتبادل فيما بينها أشياء طبيعية : النساء التي تنتجها (هذه الجماعات) وتعود هي فتنتجها بدورها . يستتبع التناظر المقام بين الطبيعة والثقافة اذن دمج الأنواع الطبيعية فيما بينها في لحاظ الثقافة . فكما أن النساء المتساويات في لحاظ الطبيعة تؤخذ بوصفها متغايرة في لحاظ الثقافة فان الأنواع الطبيعة المتغايرة في لحاظ الطبيعة تتحدّ في لحاظ الطبيعة : ألا تؤكد الثقافة أن النساء جميعهن خاضعات لأنموذج واحد من المعتقدات والسلوك ؟ كونهنّ تشتركن ، من منظور الثقافة ، بأن للرجل عليهن سلطة تمكنه من ضبطهن وتكثيرهن عدداً .

يتبادل الرجال بالتالي النساء ثقافياً وهُنّ يُؤمنّ استمرار هؤلاء الرجال طبيعياً ، وللرجال أن يدّعوا أيضاً انهم يؤمنون ثقافياً استمرار الأنواع التي يتبادلونها كأنواع طبيعية :

وذلك بوصفها منتجات غذائية بعضها يحل مكان البعض الآخر لأنها أغذية ، ولأن للرجل ـ كما له أيضاً بالنسبة للنساء ـ أن يكتفي ببعض الأغذية ويمتنع عن أخرى ، حيث أن للنساء أو للأغذية بغض النظر عن خصوصياتها أن تسخدم بقصد الإنجاب أو المعاش والاستمرار في الحياة .

***

واننا نصل هنا إلى الخصائص المشتركة التي تحملها الطوائف والجماعات الطوطمية وإن بصورة متعاكسة . فالطوائف متغايرة من حيث وظائفها ، ومتشابهة بالتالي من حيث بُناها ، وهي تتكامل على قاعدة هذه الوظائف التي تتغاير في الواقع (ونفس الأمر) ، فيما تبدو التبادلات الزواجية ـ بين وحدات ثابتة ـ ذات طابع تراكمي (مضى أن رأينا لماذا يظل دون قيمة في أميركا انظر ص 133) .

والعكس بالعكس فإن الجماعات الطوطمية متناسقة من حيث وظيفتها فهذه الوظيفة تفتقر إلى مردودية واقعية وتتمثل بالنسبة لمجمل الجماعات في أن تكرر الوهم نفسه . فلا بد لها اذاً من أن تتغاير من حيث بنيتها نظراً الى أن كلاً منها مخصوص من حيث موقعه بانتاج نساء من نوع يختلف اجتماعياً عن الأنواع التي تنتجها الجماعات الأخرى .

نشهد إذاً في اطار الطوطمية نوعاً من التبادل المزعوم يقوم على سلوكات متناسقة متشابهة وبكل بساطة متراصفة : اذ تتصور كل مجموعة انها تملك ، مثلها مثال المجموعات الأخرى ، قدرة سحرية على نوع معين ، الا ان هذا التصور الوهمي المخصوص لا يختلف بوصفه شكلاً خالياً من الأشكال الأخرى . فالتبادل الحقيقي ينتج عن الترابط بين سيرورتين : سيرورة الطبيعة وهي تتطور عبر النساء اللواتي يولّدن الرجال والنساء ، وسيرورة الثقافة التي يطورها الرجال عندما يحددون النساء اجتماعياً بوصفهن يتولّدن طبيعياً .

أما في نظام الطوائف فيظهر التقابل التبادلي عبر التخصص الوظيفي . أي أنه معاش على صعيد الثقافة . وبالتالي فان ما يجري هنا هو تحرير العناصر من لزوم التكافؤ والتناسب . فيتحول التماثل المُقام بين الجماعات البشرية والأنواع الطبيعية الى تماثل ماهوي في الجوهر (كما مضى تبيانه في مثل «الشيكاسو» «Chickasaw» . وسنن « المانو » Manu انظر ص ـ 128) .

فيصبح الزواج الداخلي حينئذٍ ممكناً لأن التبادل الحقيقي يتحقق على صعيد آخر .

غير ان لهذا التناظر (بين الجماعات الطوطمية والطوائف) حدوده . فما لا شك فيه أن الجماعات الطوطمية تقوم ايماءاً بمقايضات لها طابع وظيفي : الا انها مقايضات وهمية ، لا تدخل في متن الثقافي كونها تظل دون مستوى فنون العمران

أي بمثابة اختلاس موهوم لقدرات طبيعية تعوز الانسان بوصفه نوعاً بيولوجياً . ومما لا شك فيه أيضاً اننا نجد في أنظمة الطوائف ما يطابق التحريمات الغذائية ، الا أن هذه التحريمات لا تعبر عن نفسها من ناحية الا على شكل « مطبخ داخلي »«-endo Cuisine» معكوس . وهي من ناحية أخرى لا تظهر إلا على مستوى تحضير الطعام وليس أثناء انتاجه أي على المستوى الثقافي(*) ، وهي تحريمات دقيقة ومفصّلة تصيب خاصة طرق الطبخ واستخدام الأواني .

وأخيراً فان النساء قابلات للتبادل بطبيعتهن (أي كونهن متساويات من حيث البنية الجسدية والوظائف الفيزيولوجية) . والثقافة تجد هنا ـ أي بما يخصهن ـ حقلاً فسيحاً لتلعب لعبة الاختلاف (بصورته الايجابية أو السلبية فيستخدم كأهل للزواج الخارجي أو للزواج الداخلي) ، أما الأغذية فيصعب استبدال بعضها بالبعض الآخر . واللعبة في هذا المضمار تبلغ سريعاً نهايتها : فيصعب على المحليين أن يصنعوا جميع الأغذية كأغذية طوطمية بقدر ما يصعب عليهم الاستغناء عن « الكورا »«Korra» أو « التورميريك »«Turmeric» . والحال أن هذا الأمر أشد انطباقاً على الوظائف المهنية . اذ انها تسمح كونها مختلفة ومتكاملة في الواقع ، بتأسيس التقابل التبادلي بمعناه الحقيقي المكتمل ، وهي تستبعد بالمقابل التبادل التقابلي السلبي ، وتقيم بذلك حدوداً وثوابت تؤمن التناسق المنطقي لنظام الطوائف .

غير أن الطائفة أية طائفة لا تكون « جوانية ـ الوظيفة » الا بصورة جزئية . لأنها لا تستطيع الا أن تؤمن لنفسها الخدمات الفارقية التي يعتبر تقديمها للطوائف الأخرى من أولى مهامها ، وذلك حين لا نستطيع استبدالها . فالا يحتاج الحلّاق الى ما يحلق له ؟!

فها هنا أمران مختلفان : تكثّر يقام داخل نوع طبيعي واحد النوع البشري يُكوّن الاجتماع وكثرة في الأنواع النباتية والحيوانية المتكوّنة طبيعياً . تعكس على المستوى الاجتماعي . ومهما اعتقدت الجماعات الطوطمية انها تنجح في هذه اللعبة نفسها منطلقة من اختلاف الأنواع وتشابه النساء فهي لا تأخذ بعين الاعتبار أن

(*) هل ان انتاج الطعام طبيعي ؟ هذا يفترض شعوباً ملتزمة بالقطاف مطلقاً وليست هذه حال أهل القرى والغابات من الذين يسمون بالبدائيين (المترجم) .

النساء وإن كنّ متشابهات، تعود الى الارادةالاجتماعيةفعلياً أن تجعلهن مختلفات في حين انه لا يعود إلى أحد أن يلغي اختلاف الأنواع فيجعلها متماثلة ، أي مدموغة جميعها بارادة واحدة : فالبشر يولدون بشراً ولا يولدون نعامات مثلاً . . .

إلا أننا لا نغفل هنا عن التماثل القائم على الصعيد العام بين هذين النظامين الكبيرين اللذين يقيمان التمايز والاختلاف واللذين لجأ اليهما الناس لتكوين المفاهيم حول علاقاتهم الاجتماعية .

ويصح القول إذا اعتمدنا التبسيط أن الطوائف تعكس نفسها كأنواع طبيعية في حين تعكس الجماعات الطوطمية الأنواع الطبيعية وتجعلها طوائفاً . أو ، والقول هنا أدق ، ان الطوائف « تطبّع » زوراً ثقافة حقيقية في حين تَرِدْ الجماعات الطوطمية فعلياً إلى « الثقافي » طبيعة مزيّفة .

ولا بد من القول في الحالين أن نظام الوظائف الاجتماعية يتلاءم مع نظام الأنواع الطبيعية ، عالم الكائنات مع عالم الأشياء(*) . أي ادراك في نظام الأنواع الطبيعية وفي نظام المصنوعات مجموعتين ذات دور وسيط يستخدمهما الانسان ليتخطى التقابل بين الطبيعة والثقافة ويدركهما ككل واحد . الا أن هنا أيضاً طريقة أخرى :

فالعديد من قبائل الصيادين في أميركا الشمالية تروي أنه في أصل الزمان ـ أو سالف العصر والأوان ـ كان ثيران « البيسون » من البهائم المفترسة « وكلها من عظام » أي الانسان لا يستهلكها بل انها تستهلكه وتأكل لحمه . فالناس كانوا اذن طعاماً للحيوان الذي سيشكل فيما بعد طعامه المثالي ، بعد أن كان طعاماً مقلوباً أو عكس الطعام لأنه غذاء حيواني بصورة غير قابلة للاستهلاك : العظم . كيف يفسر هذا الانقلاب الكامل ؟

وتقول الأسطورة أن البيسون قد افتتن بفتاة صبية وأراد أن يتزوجها . وقد كانت تلك الفتاة وحيدة في جماعة من الرجال . ذلك أن رجلاً كان قد حمل بها بعد أن ضربته شوكة . فتظهر المرأة اذن كنتيجة لالتقاء سلبي بين طبيعة معادية للانسان (الشوك) وطبيعة انسانية معكوسة (الرجل الحامل) . وعلى الرغم من محبتهم

(*) المقصود ليس المعنى الفلسفي أي التلاؤم بين الموجودات وماهياتها بل الشائع أي البشر وباقي المخلوقات .

لابنتهم ومن خشيتهم من « البيسون » اعتقد الرجال أنه من الحكمة أن يقبلوا بهذا الزواج وقد جمعوا هدايا تكون كل منها بديلاً لجزء من جسم البيسون :

قبعة من الريش تتحول إلى العامود الفقري ، جعبة إلى الجلد . اللُبان ، غطاء مطرّز إلى الكرش ، جعبة مقرّنة الى المعدة . « موكسان » إلى الكليتين . قوس إلى الأضلاع . . . وهكذا يجري تعداد أكثر من أربعين تشابهاً . (انظر لقراءة رواية لهذه الأسطورة : Dorscey Kroeber, n° 81) .

فالتبادل الزواجي من ناحية اشتغاله هو بمثابة متحركية وسيطة بين الطبيعة والثقافة المأخذوتين بداية كمعطيين متفاصلين .

أما المصاهرة فحين تستبدل تراتبية اشتدادية بدائية وما وراء الطبيعة بتراتبية اشتدادية ثقافية فانها تخلق طبيعة ثانية للانسان سلطان عليها أي طبيعة تخلو من توسط . فثيران « البيسون » بعد أن كانت « عظماً كلها » أصبحت نتيجة لتلك الأحداث لحماً كلها وانقلبت من آكلة للحوم البشر إلى لحم يأكله البشر . وقد تنقلب هذه المتتالية نفسها أحياناً ، كما هي الحال في أسطورة « النافاهو »«Navaho» التي تنتهي بتحول امرأة إلى دبة مفترسة ، وهو تحول متناظر ومتعاكس نسبة إلى تحول « البيسون » المفترس الى زوج . ويستكمل المسخ هنا بنوع من الانتشار يوصف انطلاقاً من أنموذج الاختلاف بين الأنواع الوحشية ، ففرج الغولة يتحول إلى قنفذ وثدياها إلى بلوطة وصنوبرة وكرشها إلى بذور أخرى (الكالي « Sporobolus cryptandrus airoides, torr) : «Alkali» وقصبتها الرئوية الى نبتة طبية وكلياتها إلى فطر . . . (Hoile - Whec lwright, p 83) . وتعبر هذه الأساطير تعبيراً رائعاً عن سعي شعوب تفتقر إلى تصنيفات طوطمية وتخصيصات وظيفية ذات مردودية عالية وإن لم تكن غائبة كلياً ، الى استخدام التبادلات الزواجية كأنموذج تطبّقه مباشرة على التوسط بين الطبيعة والثقافة مؤكدة بذلك ، وكما مضى وبينا ، من جهة ان « نظام النساء » وسط بين نظام الكائنات (الطبيعية) ونظام الأشياء (المصنوعة) وان الفكر من جهة أخرى يدرك أي نظام كتحول داخل مجموعة معينة .

ويتمتع نسق الكائنات من بين الأنساق الثلاثة بواقعية في الخارج (خارج الذهن وخارج المدار الانساني) فيما لنظام الوظائف وحده وجود اجتماعي مكتمل ، أي « داخل المدار الانساني) . إلا أن اكتمال كل من هذه الأنظمة كل في مستوى (أو

مرتبة من الواقع) ، يفسر صعوبة استعماله في مستوى آخر : فلا يمكن تحويل غذاء شائع الاستعمال الى طوطم دون غش . ولا تستطيع الطوائف للأسباب عينها أن تتحاشى كونها « داخلية الوظيفة » أو أن تُستخدم في الوقت نفسه لبناء صرح ضخم يقوم على التبادل التقابلي . فليس لهذا التبادل بالتالي وفي الحالين طابع مطلق : فهو لا يخلو في أطرافه من تشويه ولغط . ذلك ان التبادل التقابلي الذي لا ينفك عن التبادلات الزواجية لا يعتبر بدوره من الناحية المنطقية الا شكلاً غير صافٍ كونه وسطاً بين أنموذج طبيعي وأنموذج ثقافي . الا أن هذا الطابع « الخلاسي » هو الذي يؤمن له الكمال من حيث اشتغاله . فهو كونه مشتركاً بين هذا الشكل وذاك ومشاركاً في كل منهما أو حاضراً بمفرده يبدو متفرداً في عموميته .

* * *

وهنا استخلاص أول : وهو أن الطوطمية التي استفاضت الأبحاث في تحديدها شكلياً في اطار التعبير عن « البدائي » قد تحدد أيضاً من خلال بعض التعديلات الطفيفة بتعابير نظام الطوائف وهو نقيض الغابر والبدائي . وهذا ما يبيّن أولاً بأول اننا لسنا أمام مؤسسة مستقلة ذات خصائص متمايزة ، ولا توجد الا في بعض الأصقاع من العالم أو تختص ببعض الحضارات ، بل نحن هنا أمام طريقة عملية ، تستشف من خلال بنى اجتماعية محددة بتقابلها المستحكم للطوطمية .

أما الاستخلاص الثاني فهو اننا نستطيع الآن أن نبتّ بأمر الصعوبة الناشئة عن وجود سنن للمعاملات في اطار المؤسسات المساة طوطمية إلى جانب الأنظمة الاداركية التي اخترنا أن نتخذ منها مرجعاً لأبحاثنا . ذلك أننا قد بينا عدم اقتصار التحريمات الغذائية على الطوطمية وبالتالي انها ليست مميزات من مميزاتها ، فهي لا تنفك عن أنظمة أخرى حيث تستخدم هنا أيضاً « للاشارة » ، والعكس بالعكس أي أن أنظمة التسمية المستوحاة من الممالك الطبيعية لا تترافق دائماً مع التحريمات الغذائية : أي انها « تحمل اشارات » بطرق مختلفة .

ولا يُعتبر الزواج الخارجي والتحريمات الغذائية من ناحية أخرى شيئين متمايزين في اطار الطبيعة الاجتماعية ، تتوجب دراستهما الواحد بمعزل عن الآخر أو شيئين تتخللهما علاقة العلّية أي انهما وكما تعينهما اللغات في كل الأصقاع تقريباً وجهين أو نمطين يستخدمان لتوصيف الممارسة بصورة ملموسة ، ممارسة قد تكون

بمثابة نشاط اجتماعي متجه الى الخارج أو إلى الداخل أو انها لا تخلو من هذين الاتجاهين معاً على الرغم من انهما يظهران في مراتب مختلفة ويتخذان رموزاً مغايرة أيضاً . واذا كان الرابط بين المؤسسات الطوطمية والطوائف مشابه في الظاهر (وقد رأينا أن الأمور أعقد مما تتبدى) للرابط بين الزواج الداخلي والزواج الخارجي وبين الأنموذج الثقافي والأنموذج الطبيعي ، فمرد ذلك أن تصوراً واحداً ينتزع هنا من جميع هذه الحالات الوضعية المعاينة والمغايرة أو المتنافرة في الظاهر محدداً الموضوع الحقيقي الذي لا بد للبحث العلمي أن يتناوله .

تتصور جميع المجتمعات نوعاً من التطابق بين العلاقات الجنسية والغذاء ، الا أن موقعي الرجل والمرأة منهما يختلفان من حالة إلى أخرى ومن منظور إلى آخر ففي حين يكون الرجل آكلاً والمرأة مأكولة وفي أخرى يكون العكس . وماذا يعني ذلك إن لم يعنِ أن المقياس المشترك يبقى في كل الحالات « الفارق الاختلافي » بين العناصر ؟ وتعين (أو تشخص) كل واحد منها دون لبس أو إشكال .

وليس المقصود هنا ان الحياة الاجتماعية أو العلاقات بين الانسان والطبيعة هي انعكاس أو نتاج للعبة المفاهيم التي تلعب في الذهن . «فالأفكار كما يقول « بالزاك » «Balzac» ، تتكوّن في ذاتنا كنظام كامل يشبه مملكة من ممالك الطبيعة انما نوع من الازهرار الذي لا بد أن يأتي يوماً ما رجل عبقري يرسمه على منمنمات . . . فينعت ربما بالجنون(*) » . الا أن من يخوض في هذا المجال لا بد أن يكون أقرب الى الجنون منه إلى العبقرية . واذ نقول بأن التصور المفهومي يحكم الممارسات ويحدّدها فلأن الممارسات - وهي ما يعيّنه عالم الاتنوغرافيا كموضوع لدراسته فتتخذ اذّاك شكل الوقائع الرزينة أو المصاديق المتعينة في الزمان والمكان المميِّزة لنحل الحياة وأنواع العمران - لا تتطابق مع متحركيتها أو نفس ما به الممارسة - « البراكسيس » «Praxis» - ونحن في هذا المقام متفقون مع « سارتر » - وهي ما يشكل بالنسبة لعلوم الانسان الكل الأصلي الذي تؤسس عليه . أما الماركسية - إن لم يكن « ماركس » نفسه - فقد تفكرت غالباً وكأنما الممارسة تستنتج مباشرة من « البراكسيس » . أما نحن دون أن نسفه القول بأولوية البنى التحتية فاننا نعتقد أن بين « البراكسيس » والممارسات علاقة توسط ، أو تخلّل لوسيط ما ، هو هنا التصور المفهومي ، وهو ما

(*) H. De Balzac, Louis Lambert , in : œuvres complètes , Bibl. de la Pléiade, vol. X, p. 396.

تتكون به أو بفعله مادة وصورة ، لا توجد أيّ منهما بوجود مستقل ، فتتحققتان « كمتكونات » أو بُنى . أي ككائنات وضعية وذهنية أو في الخارج والداخل معاً .

هذه النظرية التي تتناول البنى الفوقية والتي لم يرسم « ماركس » الا خطوطها الأولى هي ما نسعى إلى الاسهام به ، تاركين لعلم التاريخ ـ مزوداً أو مستعيناً بالديموغرافيا ، والتكنولوجيا والجغرافيا التاريخية والاتنوغرافيا ـ ان يطور دراسة البنى التحتية وهو ما لا نرى فيه مهمتنا الرئيسية لأن الأتنولوجيا هي قبل كل شيء ،دراسة للنفس وعلماً بها (أو بكلمة « علم نفس ») .

وكل ما ندّعيه في هذا المقام هو أننا أقمنا البرهان حتى الآن على أن الجدل بين البنى الفوقية يتلخص كما هي حال الجدل في اللغة بفرض وحدات مُكوِّنة ، لا تلعب دورها هذا الا اذا حددت بطريقة لا لُبس فيها ، أي كازواج من المتقابلات . ثم اننا بعد هذا الافتراض نقوم بواسطة هذه الوحدات المكوّنة بصياغة نسق ، ليلعب دور المعامل التركيبي بين الفكرة والواقعة محولاً هذه الأخيرة الى دلالة . وإننا نرى مما مضى أن الفكر يذهب من الكثرة في الخارج الى البسيط المفهومي ثم من البسيط المفهومي إلى التركيب الدلالي .

ولم نجد لنختم هذا الفصل أفضل من تدعيم تصورنا هذا بنظرية محلية : نظرية تتمثل بأسطورة « اليوروبا » «Yoruba» التي تصل في تفكيكها لطرح التسميات والتحريمات قطعة قطعة وقبل اكتشاف الحرف الى مصاف « الطوطم والتحريم »(*) .

والموضوع ها هنا هو تفسير القواعد الآتية : بعد ولادة الطفل بثلاثة أيام يستدعى الكاهن لاعطائه أو « مناولته » « الاوريشا والايواوا » الخاصة به . «son Orisha et ses ewaw» . أما الكلمة الأولى فتعني الكائن أو الشيء الذي يتعبد الطفل له فيما بعد عبادة تستتبع تحريم الزواج بين الأشخاص الذين هم نفس « الاوريشا » . وبهذه الصفة يصبح هذا الكائن أو هذا الشيء « الايواوا » الرئيسي للشخص وهو يورثه لذريته حتى الجيل الرابع . أما ابن هذا الشخص فيتخذ « كإيواوا » ثانٍ « الايواوا » الحيواني العائد لزوجة أبيه ، أما ابن هذا الابن فيتخذ بدوره « الايواوا » النباتي وهو ثالث بالنسبة لزوجة أبيه ، وأخيراً يتخذ ابن ابن الابن

(*) عنوان لمؤلف من مؤلفات سيغموند فرويد« Totem et Tabou» .

(أو حفيد الابن) الايواوا الرابع لهذه الزوجة وهو إما فأر أو طير أو أفعى .

وترتكز هذه القواعد المعقدة في الفكر المحلي إلى توزيع أصلي يقسم السكان إلى ست مجموعات : مجموعة الصياد ، و« الفأل » : السمكة ، الافعى والطير ، وصياد الطيور والدواب ، والمزارع ، والنباتات . وتحتوي كل فئة على الرجال والنساء فيصبح المجموع اثني عشرة فئة .

ولقد كانت الزيجات في البداية سفاحاً داخل الجماعة حيث أن الأخ يتزوج أخته . أما لفظ يوروباYoruba فيدل على الزواج والمأدبة والتملك والجاه والربح . فان يتزوج المرء أو يأكل أمر واحد . واذا مثلنا الأخ والأخت في الجماعة الأولى بـ أ و بـ وفي الجماعة الثانية بـ ج و د الى آخره . . . يمكننا تلخيص الوضعية السفاحية الأولى على الشكل الآتي :

1	2	3	4	5	6
أ ب	ج د	هـ و	ز ح	ط ي	ك ل

الا أن الناس تعبوا سريعاً من هذه « الوجبة » الرتيبة فاستحوذ الابن المتحدر من [أ ب] على « نتاج » [ج د] « الانثوي » . وهكذا بالنسبة لـ [هـ و] و [ز ح] . . . :

[أ بـ د] [ج د ب] [هـ و ز] [ز ح و] [ط ي ل] [ك ل ي] . ولم يكن هذا كافياً فصياد الأسماك شن حرباً ضد صياد الطيور وصياد الطيور ضد المزارع والمزارع ضد صياد الأسماك وكل واحد منهم استولى على منتوج الآخر ، واستتبع هذا الأمر أن صياد الأسماك بات يأكل اللحم وصياد الطيور خيرات الأرض والمزارع السمك :

[أ ب د و] [ج د ب ح] [هـ و ح ي] [ز ح و ل] [طي ل ب] [ك ل ي د] .

وللأخذ بالثأر طلب صياد الأسماك خيرات الأرض والمزارع اللحم وصياد الطيور الأسماك :

[أ ب د و ي] [ج د ب ح ل] [هـ و ح ي ب] [ز ح و ل د] [طي ل ب و] [ك ل ي د ح] .

ولأنه يستحيل أن تستمر الأشياء على هذا المنوال جرى تنظيم مجادلة طويلة اتفقت العائلات على أثرها على تبادل فتياتها وتكليف الكهان بالحؤ ول دون اللغط والفوضى بناء لقاعدة تقول بأن المرأة تستمر بعد الزواج بعبادة « الاوريشا » الخاص بها دون أن تورثها لأولادها . وبناء عليه تلغى في الجيل الثاني الأوريشا التي ترمز اليه الحروف في المقام الثاني ويصبح نظام « الايوا » : [ب د و ح ي ل] .

[أ د و ي] [ج ب ح ل] [هـ ح ي ب] [ز و ل د] [ط ل ب و] [ك ي د هـ] .

أما « الايواوا » العائدة لكل من الأفراد فتتألف اذّاك من : أوريشا ، و« فأل » وحيوان ونبتة . وتبقى كل « ايواوا » ضمن الحسب المخصوص بها أربعة أجيال ثم أن الكاهن يحدد لهذا الحسب « أيواوا » جديدة ، فتلغى بالنتيجة [أ ج هـ ز ط ك] .

فيلزم حينئذ « أوريشا » ذكورية لاعـادة تكوين كل كمية من « الايواوا » : فالفرد المرموز اليه بـ [أ د ي و] (المجموعة رقم 1) يمكنه الزواج من طفلـة من المجموعة رقم 2 التي تختلف من حيث « الايواوا » الخاصة بها .

ويصح بناء لهذه القاعدة استبدال (أ) بـ (ج) والعكس بالعـكس وهـكذا بالنسبة (هـ) بـ (ز) و (ط) بـ (ك) :

[د و ي ج] [ب ح ل أ] [ح ي ب ز] [و ل د هـ] [ل ب و ك] [ي د ح ط]

وتتساقط في الجيل الالحروف [د ب ح و ل ي] وتلغى . وتحتاج المجموعة(1) للسمكة وتأخذ ب والمجموعة(2) أيضاً التي تأخذ (د) ، أما المجموعة(3) فتحتاج الى اللحم وتأخذ (و) وكذلك المجموعة(4) فتأخذ (ح) ، وتحتاج الجماعة(5) إلى الأطعمة النباتية فتأخذ (ي) والمجموعة(6) أيضاً فتأخذ (ط) :

[و ي ج ب] [ح ل أ د] [ى ب ز و] [ل د هـ ح] [ب و ك ي] [د ح ط ل] .

وها أن الحروف [و ح ي ل ب د] تسقط بدورها الآن . فالمجموعتان 1 و2 لحاجتهما للحم تحالف (ح) (و) على التوالي . ولحاجتهما للغذاء النباتي تتحالف

المجموعتان 3 و4 مع (ل) (ى) ولحاجتهما للسمك تتحالف 5 و6 مع (د) و (ب) .

[ي ج ب ح] [ل أ د و] [ب ز و ل] [د هـ ح ى] [و ك ي د] [ح ط ل ب] .

ثم ان [ي ل ب د و ح] تتساقط وتعود « الاوريشا » الذكور لتبرز من جديد :

[ج ب ح ل] [أ ذ و ى] [ز و ل د] [هـ ح ي ب] [ك ي د ح] [ط ل ب و] .

وبما أنه يوجد كما يقال 201 « أوريشا » نصفها من الذكور وعدداً كبيراً من « فأل » الحيوان والنبات التي تستخدم لتعداد موانع الزواج فان عدداً من المِزاجات (التركيبات) الممكنة مرتفع جداً (Dennett, pp. 176 - 180) .

وبالتأكيد ليس لدينا هنا الا نظرية لا تتخطى شكل الحكمة الخرافية .

ويشير المؤلف الذي أوردها الى وقائع مختلفة تبينّ وإن لم تدحض هذه النظرية كلياً ان الأمور لم تكن حين عاينها تسير بهذا الانتظام الرائع . إلا أنه يبدو لنا على الرغم من ذلك أن « اليوروبا »«Yoruba» تمكنوا من التعريف بمؤسساتهم وسننهم أو اظهار روحيتها وهي تبدو هنا كما تبدو عند العديد من الشعوب الأخرى ذات طابع عقلاني ونتاج تصور وتصميم مسبق(*) .

ولا نشك في أن للتصورات الحسية دوراً في هذه العقلانية الا انها لا تلعب هذا الدور الا بوصفها رموزاً : فهي بمثابة « فيشات » يجري تبادلها وفقاً لقواعد لعبة (تركيبية) انما دونما تغيب عن الأذهان المدلولات الواقعية التي تنوب هذه « الفيشات » عنها مؤقتاً .

(*) ان مثال « الاشانتي »«Ashanti» حيث يرث الابن التحريمات الغذائية عن أبيه والابنة عن أمها يوصي هو أيضاً بأن روحية هذه الأنساق هي أقرب إلى الأنساق المنطقية منها إلى الانساق التولّدية .

الفصل الخامس

المقولات ، العناصر ، الانواع ، الاعداد

لقد خلص « بواس » BOAS عام 1914 من بحثه عن طبيعة الفكر الاسطوري الى القول بان « المسألة الجوهرية » هي معرفة لماذا « تفضل هذه الروايات التي تتناول البشر » دائماً وبهذا القدر الحديث عن الحيوانات والكواكب وبعض الظواهر الطبيعية المشخّصة » (Boas 5, P 490) . ان هذه المسألة المعلقة هي البقية الباقية من التنظيرات حول الطوطمية ، ولكن حلها لا يبدو مستحيلاً .

لقد سبق ان بيّنا ان المعتقدات والاعراف المتنافرة التي جمعت تعسفاً تحت عنوان الطوطمية لا تقتصر على الرابط بين جماعة او جماعات اجتماعية وميدانا او عدة ميادين طبيعية . ذلك انها تمتّ الى معتقدات أخرى او ممارسات ذات صلة مباشرة او غير مباشرة برموز تصنيفية تسمح بمقاربة العالم الطبيعي والاجتماعي بوصفه كلا منتظماً .

اما التمايزات التي يمكننا ان نقيمها بين هذه التصورات فلا تتعدى كونها مفاضلات اي انها لا تكون حصرية فتنطبق دون غيرها على هذه المرتبة او تلك من مراتب التصنيف .

والواقع ان لجميع هذه المراتب طابعاً مشتركاً : فأياً كانت المرتبة التي تعطي الافضلية في مجتمع معين ، فانها تسمح ـ او ان تقود الى ـ لجوء محتمل الى مراتب أخرى ، مماثلة لها من الناحية الشكلية وهي لا تختلف الا من حيث موقعها النسبي داخل النسق المرجعي الشامل الذي يعمل بواسطة ازواج من المتقابلات : بين العام والخاص من جهة والطبيعة والثقافة من جهة أخرى .

وقد اخطأ القائلون بالطوطمية او تعسفوا فافردوا مرتبة من التصنيف دون غيرها ، اي انهم « اقتطعوا » مرتبة من التصنيف دون غيرها اي اقتطعوا المرتبة الخاصة بالانواع الطبيعية واعتبروها مؤسسة وهي ليست في الحقيقة الا مرتبة بين

مراتب أخرى ، ولا سبب ها هنا لتقديمها على غيرها ، كتلك التي تضم المقولات المجردة او الاسماء .

فالاصل في الدلالة ليس وجود او غياب هذا المستوى او ذاك بقدر ما هو وجود تصنيف « متدرج » يعطي الجماعة التي تعتمده القدرة على استحضار جميع المستويات من اعلى درجات المجرد الى ادنى درجات الملموس ومن الاكثر تلازماً مع الثقافة الى الاكثر تلازماً مع الطبيعية .

وقد كان « بواس »«BOAS» يشك بان الافضلية المعطاة غالباً للتصنيفات التي تستوحى من النموذج الطبيعي تعود الى « الطابع المميز والفردي للانواع الحيوانية . . . التي يسهل اعطاءها ادواراً في القصص اكثر من الانسان بوصفه مفهوماً يحمل بالتواطؤ على افراده » . L. C .

ويبدو لنا ان بواس كاد يلامس هنا حقيقة هامة ، اذ كان يكفي ان يعاند الموقف الشائع الذي يجعل من القصة او الاسطورة مجرد رواية ، وان يبحث وراء الخطاب الاسطوري عن التصور المركب من مضادات منفصلة ، الذي ينتظم به .

هذا من ناحية ، اما من ناحية أخرى فلا يزوّد التمايز الطبيعي بين الانواع البيولوجية الفكر بأنموذج مباشر ومكتمل بل بوسيلة تسمح له الى انساق تعيينية أخرى تأتي بدورها فتتناغم مع الانموذج الاول .

واخيراً فلئن كانت النمذجة الحيوانية والنباتية سهلة المنال شائعة فلانها تقع في « الوسط » اي على « مسافة منطقية » متساوية بين اشكال التصنيف القصوى : المقولات والافراد .

وبالفعل ففكرة النوع توازن بين لحاظين : لحاظ الامتداد Extension ولحاظ الاحاطة Compréhension. .

اذ النوع لذاته هو مجموعة افراد اما قياساً لنوع آخر فهو نظام من التعريفات او الحدود . واضافة ذلك فان كل عنصر من العناصر التي يشكل مجموعها ، غير المحدود نظرياً ، النوع ، لا يقبل الحد من حيث امتداده كونه متكوناً عنصرياً اي « منظومة توابع »«Systeme de Fonctions» .

لفكرة النوع اذن دينامية داخلية . اذ يعتبر بوصفه مجموعة « معلقة » بين

نسقين، المعامل الذي يسمح (او يدفع) الى الانتقال من اتحاد الكثرة الى تغاير الوحدة .

ولقد استشرف برغسون Bergson ، كما بيّنا في مكان آخر ، الاهمية التي تلعبها فكروية النوع من ناحية بنيتها المنطقية في نقد الطوطمية .

الا ان ما نخشاه هو ما كان برغسون ليصل اليه لو انه دقق تفسيره . اي ان يحصره بالذاتي (النفسي) والعملي اللذين يطبعان علاقة الانسان بالطبيعة كما يتضح من حال ذاك الرجل الذي حين يسأل وجبة الطعام اليومية يكتفي بالجواب « لحم عجل » ويرضي فضوله . والحقيقة ان اهمية فكرة النوع لا تكمن في الميل العملي الذي يقود الى اذابتها في الجنس انطلاقاً من دوافع بيولوجية نفعية (لأن هذا الامر انما يعني نحمل على الانسان هذا الحكم الشهير « العشب عامة يجتذب الحيوانات آكلة العشب »(*) . بقدر ما تكمن في موضوعيتها الحدسية (**) : فاختلاف الأنواع(تغايرها)يقود الانسان الى التشخص الاقرب الى الحدس وهو اقصى ما يظهر له مباشرة من فواصل الواقع : فهو التعبير الحسي عن ترميز موضوعي Codage Objectij . (في الخارج) .

وبالفعل ما يلفت النظر هو ميل علم الاحياء الحديث في معرض تفسيره اختلاف الأنواع الى استخدام ترسيمات تشبه تلك التي تستخدمها نظرية الاتصال .

ولا نستطيع ان نتقدم في ميدان تخرج موضوعاته عن حدود اختصاص عالم الاتنولوجيا . ولكن لو صحت نظرة علماء البيولوجيا التي تفسر اختلاف ما يقارب مليوني نوع من الاحياء .

(*) وهو حكم خاطىء حمل الحيوان ام على الانسان : فالجهود التي بذلت في افريقيا لاقامة حدائق طبيعية لحفظ الانواع المهددة (بالزوال) تصطدم بصعوبة وهي ان الحيوانات لا تستخدم المراعي المصطنعة الا كاحتياط قاصدة مواضع بعيدة للبحث عن الكلاء والاعشاب اليانعة الغنية بالبروتينات . . . Grzimek, P 20 فما يهم الحيوانات العاشبة ليس العشب بل تنوع الاعشاب او اختلاف انواعها . . .

(**) رأينا ان اقرب التعابير الى المعاني التي يثيرها النص متضمنة في الفلسفة العرفانية ولم يكن ذلك صدفة وعلى الرغم من ان المؤلف يستبعد في موضع آخر التقارب بين الفكر « الصوفي » والفكر البدائي فانه يظل بعيداً جداً عن فهم النظرة العرفانية التي اعتمدنا شيئاً منها (وهو ما وصلنا في الواقع !) لفهم ما يسمي بالمنطق الحسي فبدت مسالك « البدائيين » قريبة من منطق العرفانيين بقدر ما تقترب من التوحيد وقد اشرنا الى هذا الامر في مقدمتنا .
المترجم .

مـــن النـــاحية التشريعية والعضـــوية والجبلية تبعـــاً لصِّيغ صِبغية Chromosomique ، ترد كل واحدة منها الى متحقبية(*) مميِّزة في توزيع 4 عناصر على سلسلة الخلايا ، لعلمنا حينئذٍ السبب الخفي الذي يجعل فكرة النـوع متميزة بنظر البشر ، ولفهمنا ايضاً لماذا تقدم هذه الفـكرة نمطـاً من الادراك الحسي لمزاجية (التركيبات) موجودة واقعاً في الطبيعة لا يقوم الذهـن او الحياة الاجتماعية نفسها الا باستعارتها وتطبيقها فيبدع نمذجة جديدة .

ويبـدو حينئـذ هذا السحـر الغـامض الـذي تمارسـه الطـوطمية على علماء الاتنولوجيا حالة خاصة ضمن شمولية السحر الذي تمارسه فكرة النوع على عقول البشر فلا يعود حينئذٍ (ايضاً) هذا السحر سحراً بعد ان ينكشف كنهه .

لقد اعتبرت العلوم الطبيعية منذ امـد طويل انهـا تتعامـل مع « ممـالك » او « عوالم » اي ميادين مستقلة يحدد كل منها بمواصفات خاصة ، وهو آهل بكائنات او اشياء ذات تعلقات خاصة بعضها ببعض .

ولقد أدت هذه النظرة التي لم تزل شائعـة عنـد العـوام الى ضرب الفعـالية المنطقية والدينامية الكامنة في فكروية النوع .

ذلك ان الانواع تظهر ، وعلى الحالة هذه . كاصناف ساكنة منفصلة كامنـة داخل حدود عوالمها .

اما المجتمعات التي نسميها بدائية لا تعتبر ان هناك هاوية (هوة) بين مختلف التصنيف . فهي تتصورها كمراتب او لحظات في متحركية انتقالية متصلة .

يقسم « الهانونو » Hanunoo (*) في جنوب الفيليبين العالم الى كائنات ممكنة التسمية واخرى ممتنعة التسمية . وتُقسم الكائنات ذات الاسماء بدورها الى اشياء او الى بشر وحيوانات . وعندما يلفظ واحد من « الهانونو » لفظة « نبتة » فهو يستبعد في الوقت نفسه ان يكون الشيء الذي يتكلم بصـدده حجـراً او شيئـاً مصنوعـاً . صنف : « نبتة عشبية » يستبعد بدوره اصناف أخرى من النبات مثلاً صنف « نبتة ليفية » «Plante Ligneuse» . . . وبين النباتات العشبية تختلف عبارة Plant de»

(*) هذه الفكرة التي يستند اليها ليفي ـ ستروس في هذا الفصل لنقض المنطق الذي ساد في الغرب (محاولاً التقريب بين المنطق البدائي والمنطق العلمي الحديث) وردت عند بعض الفلاسفة المسلمين بصورة مفصلة ودقيقة وضمن اطار فلسفي شامل لا يتوصـل اليه الفكر البنيوي (انظر مثلاً كتاب الشيرازي الاسفار حول تواصل الانواع ج 7) المترجم .

«pimeut» ‹ نبتة فلفلية › بالنسبة ‹ نبتة الارز ›«Plant de riz» و ‹ فلفل جوي › تستبعد ‹ فلفل برّي › . . .

ويحدثنا كونكليا عن هذا النسق العاملي المتمثل بمتوالية من ازواج المضادات على الوجه الآتي :

‹ يميز ‹ الهانونوو › في مرتبة النبات ، نماذج لا يمكن ردها الى فكرة الانواع في علم الاحياء التي لا تقع في نفس مرتبة المقولات . وإن شاركتها بخاصة ‹ الاستبعاد › : اي كون هذه النماذج تستبعد بعضها بعضها . اما اسماء كل انموذج (ويبلغ عددها1625) ، فتتألف من عناصر مفرداتية يتراوح عددها بين واحد وخمسة ويتميز كل من هذه النماذج عن الاخرى بعنصر على الاقل . والاسم المزدوج هو الشكل السائد . . . . .

***

وتتدّنى لحاظ التشابه بين تصنيفات ‹ الهانونوو › وتصنيفات علم الاحياء بسرعة عندما نقترب من المقولات العالية التضمنية › (Conklin I, PP. 116-117 et . P. 162)

وبالفعل لا تقع الاصناف التي تشمل مقولات خطية :

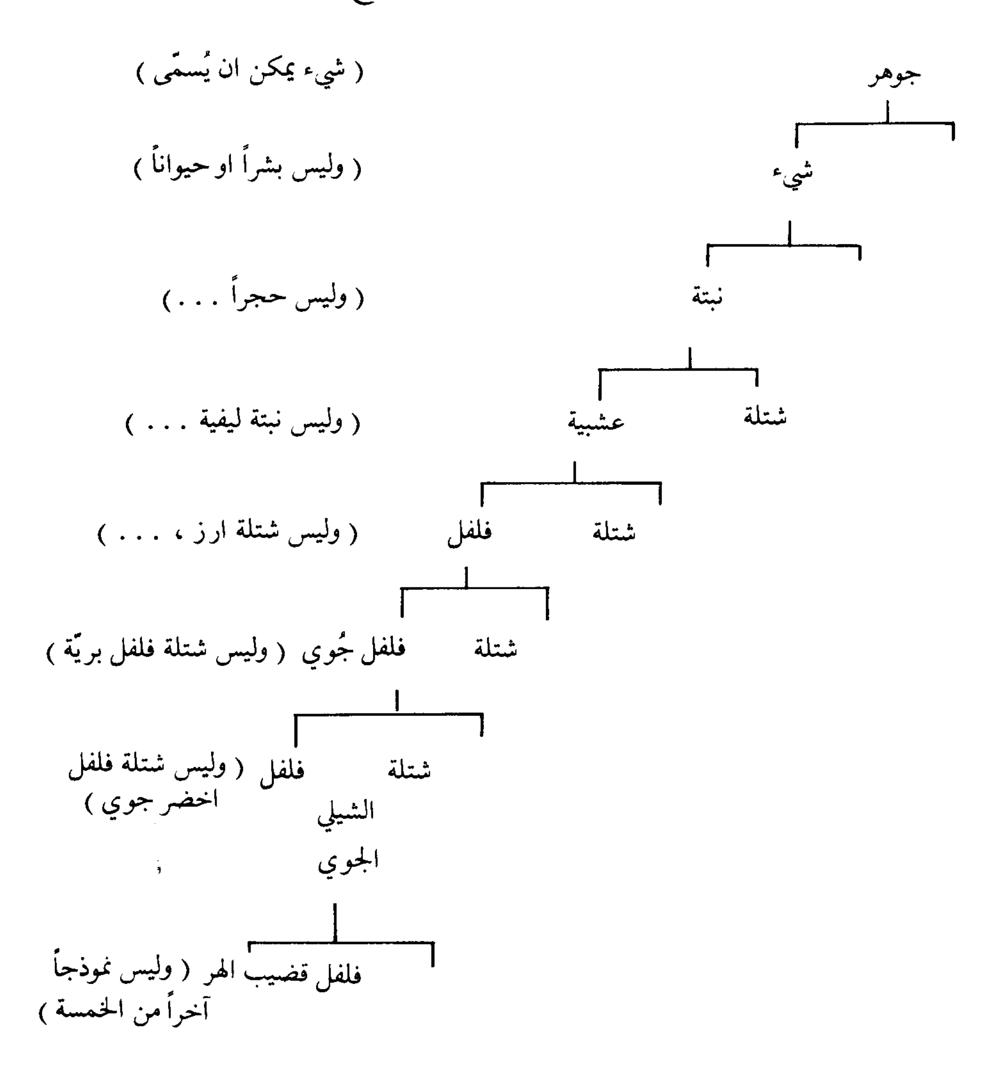
نبتة الفلفل : (Copsieum) الفلفل البري(Copsieun frutesceus L.) في النسق الازدواجي(القائم على ازواج المتضادات)نفسه وليس على خط موازٍ له . خاصة ان ميدان علم النبات لا يبدو معزولاً عن المعرفة الشعبية بالنبات كما يمارسها البستاني وربة المنزل . ولا يبدو معزولاً ايضاً عن مقولات الفيلسوف والمشتغل بالمنطق .

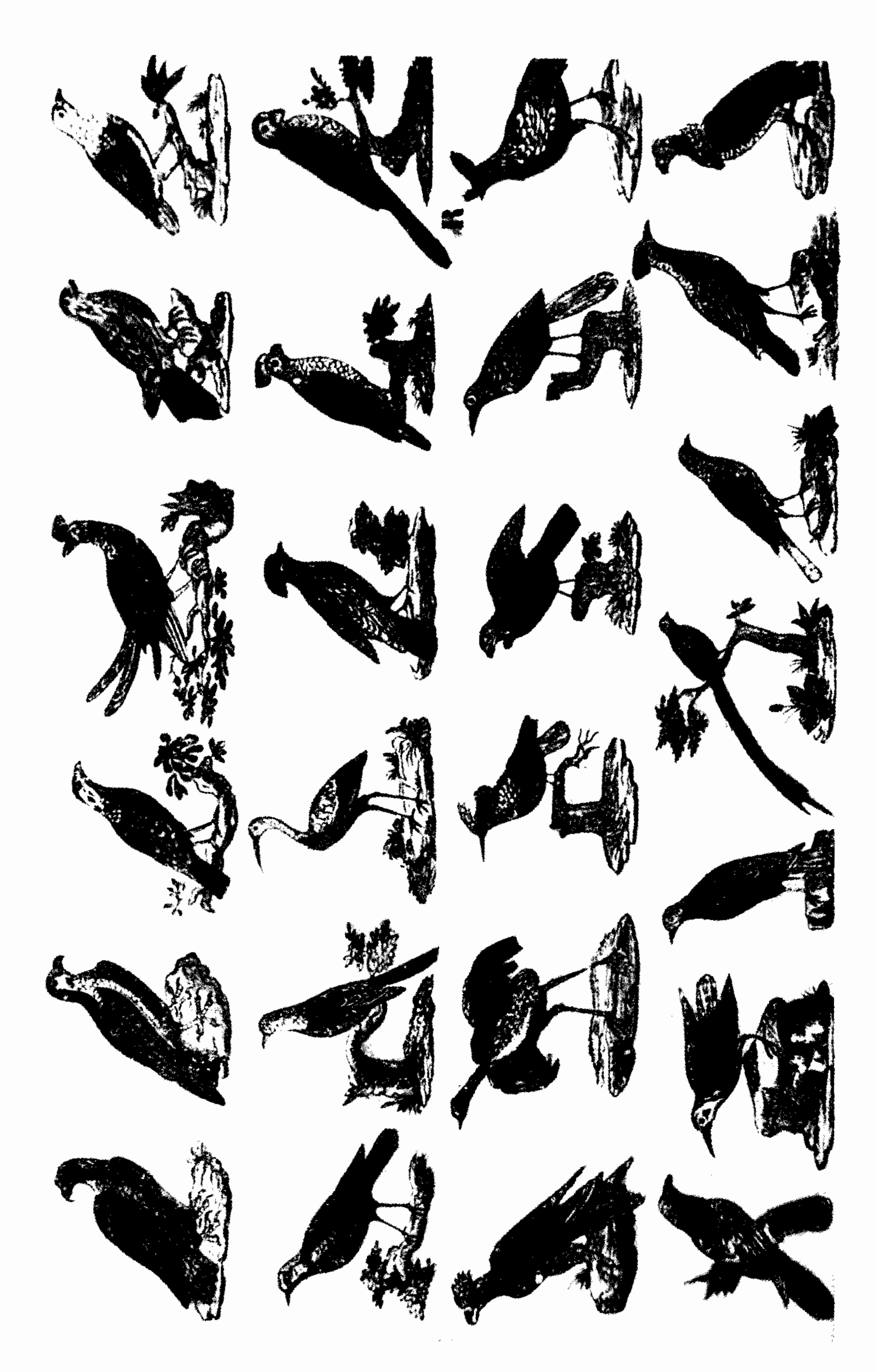
وهكذا في منتصف الطريق بين الاثنين فانه يسمح بالعبور من الاول الى الثاني وبصياغة مفهومية لاي من المستويات بواسطة رمز يستعار من مستوى آخر . (انظر الرسم ص 172 و ‹ السوبانون › Subanun وهم قبيلة أخرى من الفيليبين يصنفون الامراض على قاعدة المبدأ نفسه . يبدأون بتعيين الجروح من الامراض الجلدية وهم يقسمونها الى ‹حروق › ‹ قروح › و‹ سعفات › وهذه الاشكال الثلاثة تكون قد خصصت سلفاً انطلاقاً من تضادات ثنائية متعددة : بسيط/ مركب ،

ظاهـر / خفـي ، بليغ / طفيف ، سطحـي / عميق ، (Frake) distal
. proximal

***

تتطابق جميع الوثائق التي وردت في الفصل الاول والثاني مع هذه الامثلـة وتتضافر معها مبيّنة وتيرة تصنيفات حيوانية ونباتية لا تشكل ميادين مستقلـة ، بل تدخل كجزء من تصنيفات عامة (شاملة) وديناميـة تؤمن وحداتها بنية تامة التناسق (كونها تتألف من متضادات ثنائية متتابعة) . وتستتبع هذه الخاصية بشكل ثابـت





طيور من انواع مختلفة

امكانية الانتقال من النوع الى (مقـولة) الجنس ، كما تستتبع استحالة (امتناع) ظهور التناقض في متن النسق (الذي يسود قمة التصنيفة) او في معجم المفردات الذي يتعاظم دوره كلما نزلنا الى المراتب الدنيا من سلم الثنائيات المتقابلة .

فها هنا اذن حل فريدٌ للمسألة التي تطرحها علاقة المتصل بالمنفصل اذ يأخذ الكون هنا شكل المتصل المؤلف من متضادات (متقابلات) متتالية .

ويظهر هذا التواصل حتى في تصـور الـذي يطغـي عنـد الهنـود « باونـي » Pawnee ، على الطقوس الموسمية :

تنتقى اعمدة « الكوخ » او المضرب حيث يقام الاحتفال وفقاً لاتجاهها من بين اربعة انواع من الاشجار تطلى باربعة الوان مختلفة تتناسب مع الاتجاهات التي ترمز الى فصول السنة :

المكان			الزمان	
حور . . . ابيض . . . جنوب ـ غرب	جنوب . . . صيف	السنة	
نغوندو . . . احمر . . . . جنوب ـ شرق			
دردرا . . . . . اسود . . . . شمال ـ شرق	شمال . . . ـ شتاء		
صفصاف . . . . اصفر . . . شمال ـ غرب			

ويمكن اعطاء امثلة أخرى ميلانيزية عن هذا الانتقال الصريح من النوع او مجموعة الانواع الى نظام من الخصائصPropric'tés او المقولات (الاجناس) .

وقد اشرنا الى ان « العشائر » ، في « مواتا »Mawatta جزيرة مضيق توريز ، التي تحمل اسماء حيوانات تجمع حسب النواع فتصنف كارضية او بحرية محاربة او مسالمة .

ويقيم « الكيوي » «Kiwai» تضاداً بين اهل « الساغو » (طحين النخل) واهل الانيام يعبرون عنه بشعارين : امرأة عارية وآلة الرومب وهي تسمى ايضاً « أم الإنيام » وتتناسب مع تعاقب الفصـول واحـوال الـرياح . ويوجـد بالنسبـة لكل « عشير » تناسب مخصوص به بـين الطـير ، والحيوان اللبـون والسمـكة والنبتـة . وكذلك الانظمة الثنائية عند السولومون فتستدعي طيرين : الديك البري وCalao او حشرتين : Phasme وMande او الهني : الملك العاقل والملك الجاهل,Frazer)

. Vol. II, Passim)

ندرك اذن ان الدقة المنطقية التي تسم المتقابلات تتفاوت من حيث ظهورها تبعاً لاختيار الرمز :

وهاكم ايضاحاً لما نقول مثال الترميزات التصنيفية عند « السيو » «Sioux» التي تشكل متغيرات تتمحور حول موضوع مشترك اذا ما يتغير هنا هي المرتبة الدلالية التي تعتمد للتعبير عن النسق .

لكل القبائل مضارب دائرية يشطرها في الذهن ، قطر الى نصفين . الا ان هذه الثنائية تحجب في العديد من الحالات مبدأ ثلاثياً تتبدل مادته الرمزية من قَبيل الى آخر : « فعشائر » وينباغوWinnebago تنقسم الى « نصفين » يحتوي الاول على ثلثها والآخر على الثلثين(8/4) .

اما « عشائر » « الاوماها » «Omaha» العشرة فتتوزع بالتساوي بين « النصفين » ولكن « لنصف » رئيس واحد وللآخر رئيسين . وعند « الاوساج » «Osage» 7 « عشائر » في كل نصف الا انها تنقسم في نصف الى اقسام جزئية فيتضاعف عددها فيما يبقى النصف الآخر متناسقاً .

ونلحظ في الحالات الثالث وبغض النظر عن كيفية التقابل ان النصف المتناسب مع العلو والسماء يتخذ دائماً شكلاً بسيطاً فيما يتخذ النصف الآخر المتناسب مع الدنو والارض يتخذ دائماً شكلاً مركباً . ونجد من ناحية أخرى ـ فيما يختص بهذا النسق القائم على الانصاف القبلية ـ ان القضاد مرتفع / منخفض لا يظهر دائماً صراحة على الرغم من وجوده عند كافة الجماعات . والواقع تتخذ الاشارة الى هذا التضاد تعابيراً مختلفة :

سماء / ارض ، صاعقة / ارض ، نهار / ليل ، صيف / شتاء يمين / يسار ، غرب / شرق ، ذكر / انثى ، سلم / حرب سلم ـ حرب / شرطة ـ صيد ، نشاطات دينية / نشاطات سياسية ، ابداع / حفظ الذات ، ثبات / حركة مقدس / دنيوي . . .

ويبرز الطابع الثنائي تارة والطابع الثلاثي تارة أخرى وفقاً للجماعات او لظروف الجماعة الواحدة . . . ويعتمد « الوينباغو » «Winnebago» النظام

الخماسي فيما يفضل « البونكو » Ponco البنية الثنائية داخل نسق مربـع : ارض ، ماء / نار ، هواء .

ونرتفع مع تصنيفات « الالغونكين » من الكثرة التي تظهر وكأنها دون معنى وتشمل40 او50 فئة : « اوجيبوا »Ojibwa ـ الا انها تصنف على الرغم من تعددها في ثلاث مجموعات او « عصبات » : عشائر الشـديات ، عشائـر الاسماك وعشائـر الـطيور ـ لنبلـغَ عنـد « الموهيكان » Mohican (حيث توزع العشائــر الى ثلاث مجموعات تتألف على التوالي : الاولى من عشائر الذئب ، الدب ، الكلب والثانية من السلحفاة الصغيرة والكبيرة وسلحفاة الإناء (؟) والانقليس والثالثة من الاوزة والكركي والدجاجة. . . ثم اننا نصل عند « الديلاوار »«Delaware» الى ترميز في غاية التبسيط ينكشف منطقه ويظهر امامنا مباشرة .

ذلك انه لا يتضمن الا ثلاث جماعات فقط : الذئب السلحفاة والاوزة . وهي تتماثل بوضوح مع الارض ، والماء ، والهواء . . يعطينا المجمّع الضخم من طقوس « الاوساج » Osage التي اقتطفها « الافليش »«La Flesche» ونشرها وسبق ان اوردنا بعضها (ص 80 - 81) امثلة وافرة تبلغ احياناً حد البرهان الذي يبين التحول المتضائف والمتبادل بين التصنيفات الملموسة :

الحيوانات والنبات و « التصنيفات المجردة » : الاعداد والاتجاهات . . . يرد القوس والنبال مثلاً في لائحة الاسماء « العشائـرية » دونمـا يعنـي ذلك انهـا اشياء مصنوعة فحسب ويتضح لنا من نصوص الصـلاة والادعية ان من النبـال ما يُطلى بالاسودومنهابالاحمر وان هـذا التقـابل في اللون يتناسب مع تقابل النهار والليل . ونجد الرمز نفسه في الوان القوس وهو ذو بطن احمر وظهر اسود :

والضرب بالقوس الاحمر والاسود بنبلة سوداء بعد نبلة حمراء تعبير عن كينونة الزمـان الـذي يقـاس بتعاقــب الليل والنهــار(Cf. La Fleschc 2, P 99, et 3, Notamment PP 207, 2 33, 364- 365) .

ولا تستخدم المصنفات الملموسة في نقل المفاهيم ، بل انها تفيد ايضاً من حيث كونها محسوسة ان اشكالاً منطقياً ما قد حُل ، او انه قد جرى تخطي تناقضاً معيناً .

ان صنـع حذاء « العـرّاف » موكاسـان » يترافـق عنـد الاوسـاج مع طقس مركب . وقد يدهش المرء امام هذا الاهتمام الخـاص بعنصر تفصيلي ـ من عناصر

الزي ، قبل ان يكتشف في النصوص (الادعية . . .) معنى للموكاسان مغايراً لوظيفته العملية : فالموكاسانا وهو من الاشياء الثقافية يتقابل مع العشب « الخبيث » الذي يدوسه الانسان ويهرسه .

فهو يشبه المحارب الذي يسحق اعداءه . ويتفق ان يكون النشاط الحربي في تصور « الاوساج » الكوني - الاجتماعي ، تعبيراً عن النصف (القبلي) الارضي الذي يتضمن العشب . فها هنا تضاد اذن بين « رمزية « الموكاسان » الخاصة والفضاء الرمزي العام ، ذلك ان الموكاسان يعتبر في الرمزية الخاصة من مضادات الارض اما في العامة فهو مطابق لها . وتتضح دقة الطقس من خلال المنطق « الرجراج » الذي يميز الشيء المصنوع ، وهو ما يواجه هنا او يلطّف في الطقس من خلال استخدام تقنية حرفية ذات طقوسية عالية . (C F. L. C 3, PP. 61, 67) .

ويقع في فكر « الاوساج » التقابل الاقصى - وهو الابسط والذي يؤمن اعلى فعالية منطقية - بين النصفين : (Tsi'- Zhu) (السماء) و(Hon'aga) وهو نصف ينقسم بدورة الى(Hon'- ga) اي (ارض يابسة) و(Wa- Zha'- Zhe) .

وتصاغ على اساس هذه القسمة قواعد مركبة من خلال نسق من التطابقات مع مراتب (ميادين) (اشد تشخصاً) اقرب الى الملموس او اقرب الى المجردات ، حيث يُطلق الرمز الأصلي الذي يعمل كحفّار متحركية تحويل عملية تبلور تصورات رمزية اخرى ثنائية او مثلثة او مربعة او ذات مراتب متعددة . . .

وتبدأ التطابقات . بالاتجاهات ، لان السماء والارض يتقابلان في الكوخ الطقسي ، كتقابل الشمال والجنوب ، واليابسة والماء كتقابل الشرق والغرب .

وينبسط انطلاقاً من توالي الزوج والفرد نظاماً تعدادياً طقسياً باكمله فالعدد 6 متعلق - كما اشرنا في فصل سابق - بنصف - السماء والعدد 7 بنصف الارض ، اما مجموعهما 13 فيتناسب في مرتبة الكونيات مع عدد اشعة الشمس الشارقة وهي « نصف - شمس ») وفي مرتبة الاجتماعات مع المآثر التي لا بد للمحارب الكامل من تحقيقها (وهو نصف - رجل لان وظيفة الحرب مقود لنصف واحد من النصفين اللذين يؤلفان باتحادهما القَبيل) (*) .

(*) لا بد لنا من أن نأخذ على عاتقنا هذا التفسير الذي تقدمه النصوص . المؤلف .

« يجمع الرمز بين قسمي القبيلة الكبيرين وهو عبارة عن انسان او حيوان الا ان القسم (Hon' ga) يصور دائماً ميمنة الرجل او الحيوان والقسم (Tsi'- Zhre) الميسرة . الا هذه الثنائية وهذا الاتحاد الطبيعي لا ينعكسان على النسق الاجتماعي فحسب ذلك وهذا في الازمان الغابرة منطبعين في اذهان الافراد يحكمان سلوكهم : فعند ارتداء الحذاء يبدأ افراد القسم (Hon'- ga) بفردة الموكاسان اليمنى اما افراد القسم (Tsi'- Zhu) فاليسرى » (La Flesche 3, P 115) .

ويشير بين قوسين الى ان هذا الافراط في الدقة الذي يُميز تطبيق رمز او دلالة منطقية لا يعتبر ظاهرة فريدة . ففي « هواي » «Hawaie» تعقب موت رئيس القبيلة مظاهر حِداد عنيفة . فيرتدي المشاركون في الحفل الوزرة حول العنق خلاف العادة الجارية بارتدائها حول الخصر .

وكان هذا الانقلاب في اللباس بين الاعلى والادنى يترافق مع الاباحة الجنسية (او انه دون شك يعنيها) . اما اهمية التقابل بين الاعلى والادنى الفوق والتحت فكانت بادية في العديد من المحرمات اذ ـ يُحرم : استخدام شيء ـ بعد ان دِيس عليه لتغطية اناء فيه طعام ، الجلوس على وسادة او وضع الاقدام عليها . . . استخدام خرق للعادة الشهرية من غير الفساتين التي تقع دون الخصر . . .

« عندما كنت صغيرة كان « السلفيون » يثيرون تلك العادة البشعة التي تقود البيض احياناً الى قلب الغطاء الاعلى والغطاء الاسفل وكأنهم يجهلون ان ما ينتمي الى « الفوق » (Ma luna) لا بد ان يظل « فوق » وما يكون من « التحت » لا بد ان يظل « تحت » (Ma Lalo) .

« ومرة وضعت تلميذة شاردة الذهن في مدرسة (Hulo) التي يديرها ابن عمي ('Tlala'- ole- O- Ka'ahu- manu) ثوبها على اكتافها ، فوّبخها المعلم بقساوة قائلاً « ما يكون فوق يجب ان يظل مرتفعاً وما يكون تحت ان يظل منخفضاً » (Ko luna, no luna noia; Ko lalo no lalo no ia) (Handy et Pukui, P 182, et PP. 11, 12, 157) .

وتشير كتابات حديثة (Needham 3, Beidelman) الى الدقة التي تميز قبائل كينيا وطانجنايكا في افريقيا عندما تستغل التقابل بين الشمال واليمين الذي يبدو بنظرها اساسياً (بما يختص الايدي وليس الاقدام ، الا اننا اشرنا الى اهتمام «الاوساج»

الخاص بالاطراف السفلى) : يستخدم الرجل في مداعبة المرأة اليد اليسرى في « كاغورو » Kaguru والمرأة الـ « كاغورو » اليد اليمنى . (اي اليد النجسنة بالنسبة لكل جنس) اما الدفعة الاولى من المال « للطبيب » قبل ان يبدأ العلاج فتكون باليمنى والاخيرة باليسرى . . . . ويصيف « البورور » «Bororo» في افريقيا وهم من بدو ساحل نيجيريا ميمنة الرجل الى القبل في الزمان وميسرة المرأة الى البَعد(*) .

وبشكل موازٍ يبدأ التراتب الذكوري من الجنوب الى الشمال والتراتب الانثوي من الشمال الى الجنوب .

فترتب المرأة كرنيباتها بدءاً من الصغرى واضعةً الكبرى في اقصى الجنوب ، اما الرجل فيربط عجوله بالترتيب المعاكس (Dupire) ، واشارة اخرى الى قبيلة الاوساج نقول ، ان العدد 13 يحمل الميمنة والميسرة ، الجنوب والشمال الصيف والشتاء ، ثم انه يتخصص بالملموس ويتكثّر منطقياً . يعني صورة الشمس عند الشروق حيث يعبد الانسان الذي يتأملها ينبوع الحياة (وهو ينظر الى الشرق فيصبح الجنوب على ميمنته والشمال على ميسرته(**)) ربما الى العدد 13 على اتحاد عددين 7,6 : السماء والارض . . . الا انه بوضعه متعلقاً بكوكب (الشمس) فالرمز الشمسي يلتحق تخصيصاً بنصف السماء . ومن هنا تتولد خصائص ملموسة أخرى للعدد 13 خصائص تميز جماعات النصف القبلي الآخر :

13 بصمة دب عبارة عن مآثر وايام « عشائر » اليابسة 13 صفصافه لأيام عشائر الماء . (La Tlesche 3, P. 147) .

ثلاثة عشرة هي اذن التعبير عن تضاعف الكلية الانسانية : وهي اتحادية جماعية لان القبيلة مؤلفة من نصفين غير متوازيين :

(*) راجع بصدد نظام زماني ـ مكاني مماثل في هذه المنطقة نفسها : Diamond .

(**) يطلي العرّاف نفسه باللون الأحمر معبراً عن عمق رغبته في أن تبارك الشمس حياته وتخصبها وتبارك نسله . وعندما يطلي جسمه كله بالاحمر يرسم خطاً اسوداً على وجهه صعوداً من وجنته الى منتصف جبهته ثم هبوطاً الى وجنته الأخرى . ويمثل هذا الخط افق الارض المظلم ويسمى « فخاً » او « سياجاً » تحتبس فيه الحياة وتبقى محتبسة . (La Flescha 3, P. 73) .

(كماً : الاول بسيط والآخر منشعب وكيفاً : الاول مفطور على السلم والآخر على الحرب) ولكن غير متوازية ايضاً (اليمين واليسار) ويتضاعف هذا الاتحاد بين المزدوج والمفرد بين الجماعي والفردي بين الاجتماعي والعنصري بفعل الرمز الكوني المثلثيين : فها هنا « ثلاثة عشرة » سماوية و « ثلاثة عشرة » ارضية و « ثلاثة عشرة » مائية . ويضاف الى هذا الترميز بحسب العناصر ترميز بحسب النوع حيث مجموعتان مؤلفتان الواحدة من 7 والاخرى من 6 « حيوانات تتضاعف بظهور مجموعتين مقابلتين فيصبح لدينا 26 وحدة تؤلف النسق الذي نتناوله هنا انطلاقاً من اقرب مراتبه الى الملموس .

والحيوانات السبع ومضاداتها تؤلف اللوحة الآتية :

الحيوانات	ومضاداتها
الاوس	ايل الخشب المقوس ، الذكر الشاب .
الذئب الرمادي	ايل الخشب الرمادي ، الذكر الشاب
الكوجر	ايل الخشب الاسود ، الذكر الكهل .
الدب (الذكر) الاسود	تل مليء باليرقانات (حشرات ؟)
البيسون (الذكر)	شاطىء صخري ، حاجز .
العلند	نبتة تتجه زهراتها نحو الشمس (Silphium la ciniatum)
الأيل(*)	لا ضد له : قوته بقدرته على الهرب .

اما نظام الحيوانات الستة فهو اقل وضوحاً . وهو يضم نوعين من البوم يقابلهما الفأر (راتون الغاسل) الذكر (الشاب مقابل النوع الاول والكهل النوع الآخر) ، النسر الملكي مقابل الاوز واخيره على ما يبدو الصدف النهري (التي تضع منها اصداف مغرقة باللؤلؤ وهي ترمز الى الشمس) ، شعر البيسون (الثور

(*) يعود خوف الايل الى انه يفتقد الى حرارة ، ودوره مزدوج غذائي اذ يعتبر لحمه مصدراً دائماً للغذاء الحيوان ، وهو يشبه من هذه الناحية الغذاء النباتي الآتي من اربع نباتات اساسية : Nelumbolutea ، Falcata comosa, Sagittoria latifolia, Apios apios ويعتبر الايل مع هذه النباتات الاربعة مصدر حياة القبيل وقاعدتها . ودور المحاربين الاول هو الدفاع عن الخراج حيث تتواجد(L. C PP. 129-130) وللأيل من ناحية أخرى دور ثقافي اذ تستخرج من جسمه الاوتار التي تستخدمها النساء في الخياطة والرجال لربط ريشة السهم . (L. C, P. 322) .

الاميركي) ؟ والغليون الصغير (؟) .

وهكذا تنمو هذه البنية المنطقية والتي تبدأ بتقابل بسيط ثم تنشعب في اتجاهين : الاول مجرد وبمثابة تعداد والآخر ملموس بسيط في البداية ثم متخصص . وتسمح معابر دلالية مختصرة بالوصول مباشرة الى المراتب الاكثر بعداً .

الا ان مرتبة الانواع الاكثر تخصيصاً بين المراتب التي رأيناها حتى الآن ، لا تشكل حداً او نقطة يتوقف النسق عندها : فهذا الاخير دون ان يصبح قاراً او ان تتلاشى حركته يواصل تطوره بواسطة علميات جديدة من التجزيء واعادة التركيب وهي قد حصلت على مستويات متعددة .

فلكل عشير « رمز حياة » طوطم او إله - يتخذ اسمه : دب اسود ، كوجر (اسد اميركي) . نسر ملكي ، وعل صغير . . . فالعشائر تحدد اذن الواحد منها نسبة الى الآخر بواسطة التغاير الفارقي (او الاختلاف . . . écart- Différentiel).

الا ان النصوص الطقوسية تقيس اي اختيار مميز على اساس نظام من الميزات الثابتة التي يفترض ان تكون مشتركة بين جميع الانواع : فكل يعيد لنفسه ما يعتبره من مميزاته فالكوجر مثلاً « يقول » : تأمل اسفل اقدامي فانه اسود لقد صنعت فحم اسفل اقدامي عندما يصنع الصغار (الناس) هم ايضاً فحمهم من جلد اقدامي سيكون لديهم دائماً فحم يخترق جلودهم بسهولة وهم يتابعون مسيرة الحياة .

تأمل رأس انفي وهو ذو لون اسود . . .

تأمل اطراف اذني وهي ذات لون اسود . . .

تأمل طرف ذنبي وهو دون لون اسود La Flesche 2 J PP. 106- 107 فكل حيوان يقسّم الى اجزائه على قاعدة مبدأ من التماثلات (التشابهات) (الخطم = المنقاد . . .) ويعاد تجميع الاجزاء المتشابهة فيما بينها ، ثم جميع الاجزاء وفقاً لمميز موّحد مناسب : بروز الاجزاء « الفحمية » وذلك بفضل الدور المقدس الذي يراه الاوساج في النار وما يشتق عنها من الفحم ثم اللون الاسود عامة : « فالشيء الاسود » ، الفحم هو موضوع لطقس خاص ، يخضع المحاربون له قبل ذهابهم الى ساحة المعركة . واذا اهملوا تسويد وجوههم خسروا حق الاستفادة من الايام التي خاضوها والتغني بمآثرهم العسكرية (La Flesche 3, P. 327 S 9) .

لدينا اذن نسق يتـألف من محـورين ، الاول مخصص للمتغـايرات والآخـر للمتماثلات :



وتستمر العملية التحليلية التي تسمح بالانتقال من المقولات الى العناصر ومن العناصر الى الانواع من خلال قسمـة تجـريدية تصيب كل نوع من الانـواع فتعيد تشكيل الكل على مستوى آخر .

وتجري هذه الحركة المزدوجة من التقسيم والتصنيف (*) في الزمان المتقضي . كما يتبين من اناشيد الدب والقندس الرائعة (يمثل الاول الارض والآخر الماء ، التي تتلى في الاحتفال بطقس « فيجيل » «Vigile» . وهـي تأمـلات في حلـول فصـل الشتاء ، تدعو الى تهيئة الذات تمشياً مع العادات الخاصة (التي تأخذ هنـا دلالـة رمزية) حتى اذا جاء الربيع واستعاد الدب والقندس قواهما بدت هذه القوى امانة بيد البشر تضمن لهم حياةً « طويلة : « وبعد انقضاء ستة اشهر قمرية اخذ الدب يتفحص تفاصيل جسده » فهو يعدد علاقات ضعفه وضموره (اي علائم جسده الذي ضعف ولكنه عندما بقي حياً تحول ضعفه الى شاهد على قوة الحياة : ضمور الجسد ، اصابع ملتوية ضلوع نافرة ، عضلات مترهلة بطن رخوة ، جبهة صلعاء شعر خفيف على البدن . . .) ثم ان الدب يضع بصماته وهي ترمز الى الغزوات 6 من جانب و7 من جانب آخر ، ثم انه يخرج مسرعاً » ليستولي على صقع جعل القيظ

(*) التقسيم يتجه في الكل الى الجزء فيما يتجه التصنيف في الاتجاه المعاكس - المترجم .

هواءه متماوجاً . (La Flesche 3, PP. 148- 164) .

امـا تكويـن القبيل او بنيتـه الآنية (المتزامنـة او الواقعـة في الآن) - Synchronique ليس (*) ، كما يتبدّى من خلال القسمة الى ثلاث جماعـات نواتية تنقسم بدورها الى « عشائر » تحمـل الاسماء الطـوطمية ، الا انعكاسـاً في مرتبـة « الآن » لسيرورة زمنية تحكي الاساطير عنها مستعيرة تعابير التعاقب :

عندما ظهر البشر الاولون على هذه البسيطة (وتروي الرواية انهم اتـوا من السماء ، ورواية أخرى انهم جاؤ وا من باطن الارض) بدأوا مسيرتهم كل بحسب وصوله : اهل الماء ، ثم اهل الارض ، ثم اهل السماء(La Flesche 3PP. 59-60) ولكنهم عندما وجدوا الارض تغمرها المياه استعانوا اولاً بعنكبوت الماء ثم العومة ثم العلقة البيضاء ثم العلقة السوداء . (Id, PP 162- 165) .

نرى انه يستحيل اذن في اية حال ان يدرك الحيوان ، الطوطم ، او نوعه ، ككينونه بيولوجية : فمن حيث طابعه المزدوج كمتكوّن - اي كنظـام - وكـانبثـاق نوع - وهذا النوع هو عنصر من نظام معين - يبدو الحيوان كأداة مفهومية متعددة الامكانيات لتقسيم او تصنيف اي مجال يقع في « الآن » او تقضّي الزمان في الملموس او المجرد في الطبيعة او الثقافة .

وللدقة في العبارة لا يمكننا القول ان الاوساج يبتهلون للنسر . اذ تختلف انواع النسـور التـي يدعـون لهـا باختـلاف المناسبـات : النسر الملـكي ، (Aquila Chrysaëtos L) النسر المرقّط(Aquila Clanga, L.) النسر الاصلع (Heliacetus leueocephaluss.) الخ . .

وكذلك تختلف الوانها : احمر ، ابيض ، مرقط . . . واحوالها شاب ، كهل ، هرم . . . ويشكل هذا القالب المثلث الابعاد وهو نظـام يقـوم حقيقـة بالحيوان او بواسطته ، وليس هو الحيوان نفسه ، موضوعاً للفكر وأداة مفهوميـة . ولـو لم تكن هذه الصورة مثلثة لماثلنا هذه الاداة بتلك المصنوعة من شفرات معدنية مصلّبة تستخدم في قص البطاطا قطعاً مستطيلة او مدورة (. . .) فامامنا شبكة معطاة سلفاً تطبق على جميع الوضعيات العينية وتحافظ على تلاؤم معها ، يحفظ للعناصر الناتجة في

(*) وقد سبق ورأينا ذلك ، انظر (107 -111)

ظروف مختلفة ، بعض الخصائص العامة المشتركة . اما القطع فلا تتساوى دائماً في العدد او تتشابه في الشكل ولكن التي تأتي من المركز تبقى في المركز والتي تأتي من المحور في المحور .

تستطيع مرتبة الانواع بوصفها مصنّفاً وسطاً (وهي بذلك الاكثر مردودية واستخداماً) ان تمَدّ شبكتها نحو الاعلى اي باتجاه العناصر والمقولات والاعداد او ان تقلصها باتجاه الاسفل اي نحو اسماء العلم . ـ ولنا عود تفصيلي الى هذه الحركة الأخيرة في الفصل القادم ـ اما الشبكة المتولدة من هذه الحركة فتتقاطع من جديد في كل مستوياتها وانشعاباتها ؛ تسميات ، اختلافات غذائية ، رسوم ووشم على الجسد ، عادات ، امتيازات ، ومحرمات .

يتحدد كل نسق أذن قياساً الى محورين محور افقي ومحور عامودي يتناسبان الى حد ما مع التمييز السوسوري (نسبةً الى عالم اللغة سوسور(Saussure) بين العلاقات التركيبية التعبيرية Syntagmatique والعلاقات بين التداعيات .

إلا أن « الفكر الطوطمي » يشترك خلافاً للمقالة مع « الفكر الاسطوري » و« الفكر الشعري » بوجود مبدأ التناسب الذي اكتشفه جاكوبسون في المستويين من العلاقات . (عبر تحليله الفكر الشعري) . أي أن الجماعة تستطيع دونما تعدل مضمون الرسالة تستطيع ان ترمّز هذا المضمون انطلاقاً من مقولات متقابلة : مرتفع / منخفض ، أوعنصرية سماء / أرض ، أو ربما خصوصية : نسر / دُبّ ، أي بواسطة مفردات مختلفة . وللجماعة أن تختار لتنقل الرسالة بين طرق تركيبية مختلفة : تسميات ، شعائر ، تصرفات ، تحريمات . . . تستخدمها متفرقة أو مجملة .

ولو لم تكن المهمة ضخمة وشاقة لأقمنا تصنيفاً لهذه التصنيفات . فنميز إذّاك بين الأنظمة بحسب عدد المقولات التي تستخدمها ـ من اثنين ولغاية عدد يبلغ العشرات ، وبحسب عدد العناصر والأبعاد وما يختار منها . ثم اننا نميّز بين التصنيفات المجملة والتصنيفات المفردة ، أي بين التي تستقبل في مرتبة الطوطمات عدداً كبيراً من الأنواع الحيوانية والنباتية (يتعرف « الأراندا » على أكثر من 400) والتي تحتوي على طوطمات يحمل عليها إن صح القول نوع واحد ، كما يفعل في افريقيا « البانيورو »«Banyoro» و« باهيما » و«Bahima» حيث تتناسب أسماؤها

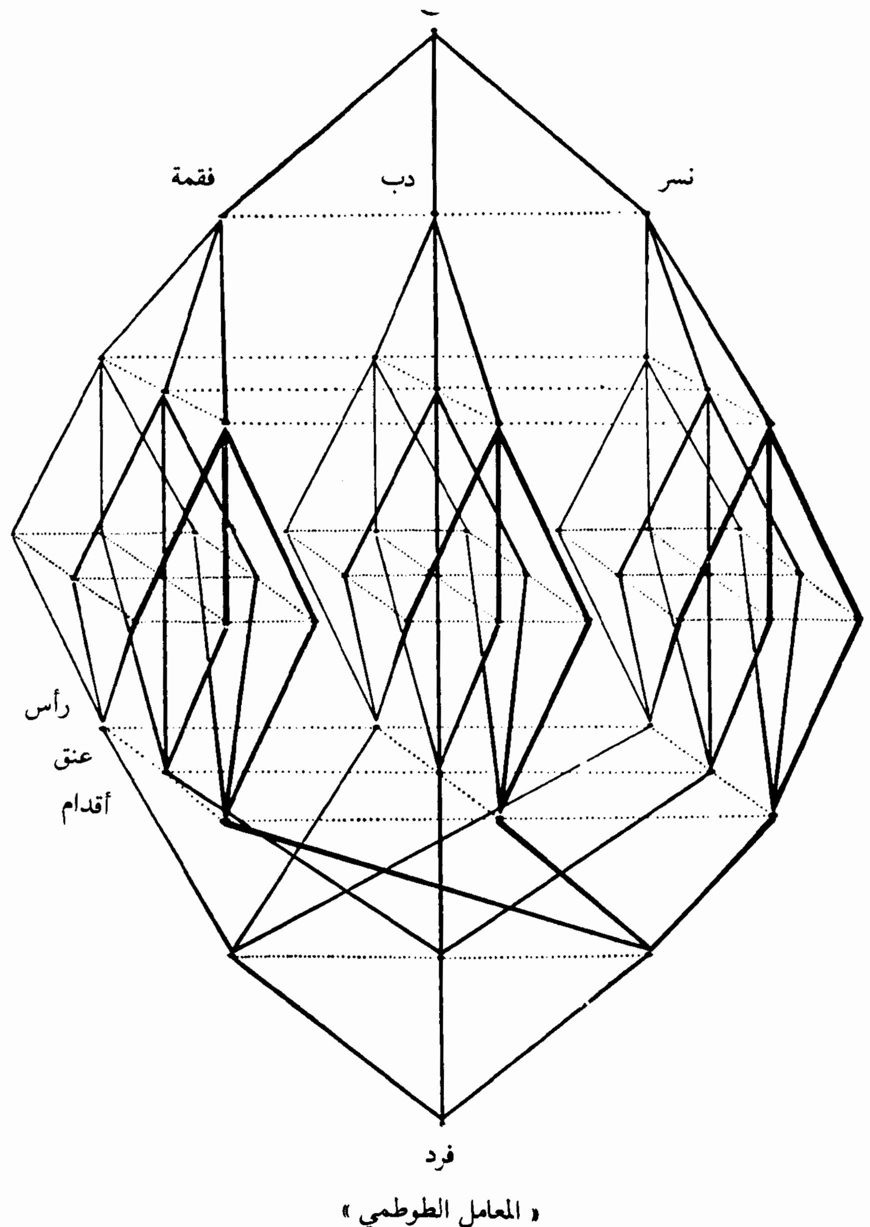
مع أصناف البقر أو أعضاء البقرة : بقرة سمراء ، بقرة ثمينة ، بقرة مضلعة أو لسان ، قلب ، كلية ، كرش بقرة .

ويمكننا أيضاً أن نأخذ الأنساق بلحاظ عددها وأبعادها : فمنها ما هو حيواني محض ومنها ما هو نباتي خالص وأخرى من المصنوعات ، أو تجمع أبعاداً متفاوتة العدد .

وقد تكون بسيطة (اسم أو طمطم واحد لكل عشير » أو مضاعفة كما هي الحال في القبائل الماليزية التي تستخدم طواطم متعددة لتحديد « عشير » واحد : عصفور ، شجرة ، حيوان لبون ، سمكة ، وأخيراً قد تكون الأنظمة كاملة التناسق كما في « كافيروندو »«Kavirondo» حيث تضم اللوائح الطوطمية عناصر من صنف واحد : تمساح ، ضبع ، فهد ، نسر ، غراب ، سعدان القُردح ، ثعبان أصلة ، ضفدعة . . . وقد تكون متنافرة كما يبدو من اللوائح الطوطمية عند « الباتيسو »«Bateso» : خروف ، قصب سكر ، عظمة لحمة مغلية ، فطر ، ظبي (مشترك بين العديد من « العشائر ») رأس محلوق . . . أو عند بعض قبائل في شمال شرق استراليا : شبق جنسي ، مراهقة ، أمراض مختلفة ، . . . . سباحة ، اعداد حربة ، تقيؤ ، ألوان مختلفة ، حالات نفسية مختلفة ، حر ، برد ، جثة ، شبح ، معدات ولوازم الطقس (*) .

نلحظ أن النوع يستقبل بداية أموراً وضعية (من الخارج) نوع الفقمة ، نوع الدب ، نوع النسر ، ثم إن كل نوع يحتوي سلسلة من الأفراد (اختصر الى 3 في الرسم البياني ، فقمات ، دببة ، نسور . وكل حيوان يحلل الى أجزاء : رأس ، عنق ، أقدام . . . تجمّع بداية داخل كل صنف (رؤوس الفقمات ، أعناق الفقمات ، أقدام الفقمات . . .) ثم معاً بحسب أصناف الأجزاء : كل الرؤوس ، كل الأعناق . . . ثم إن تجميعاً آخراً يعيد تكوين نموذج الفرد ويستعيد كماله .

(*) « يبدو أن أي عنصر دائم من العناصر الفيزيائية أو الاخلاقية الاجتماعية قابل لأن يأخذ دور الطوطم وقد يكون هذا العنصر مثلاً : كياناً أو وحدة تصورية أو غالباً مرتبة أو نوعاً من الأشياء أو النشاطات أو الأحوال والصفات المتواترة والمعتبرة من حيث تواترها ثابتة الوجود » (Sharp, p. 69) .



« المعامل الطوطمي »

يُشكّل « الكُليّ » إذن نوعاً من الآلية المفهومية التي « تصفّي » الوحـدة عبـر الكثرة والكثرة عبر الوحدة والمغايرة عبر الاتحاد والاتحاد عبر المغايرة . وهو من حيث اتساعه غير المحدود نظرياً في المرتبة الوسيطة ، يضغط (أو يتفـرع) في طرفيه الى مقولات مفهومية محضة فيبدو طرفاه متعاكسين أو كأنهما ملتويان .

أما الأنموذج الذي نقدمه ، هنا فلا يمثل بالطبع إلا جزءاً يسيراً من الأنموذج ذلك أن عدد الأنواع الطبيعية يناهز المليونين ، أما عدد الأفراد الممكن تصورهم فلا حدود له . ذلك أن أجزاء الجسم أو الأعضاء المميزة والمسماة تبلغ في بعض اللوائح ما يقارب (Marsco et. 400 Longhlin) .

وأخيراً لا توجد على الأرجح مجتمعات انسانية لا تقوم بجردة بالغة التفصيل لبيئتها الحيوانية والنباتية ، دونما تحددها بمصطلحات مخصوصة . هل يمكننا تقدير سلم المعايير والحدود ؟ .

فعندما تجرد المؤلفات حول « الاتنيات الحيوانية » « اتنو ـ حيوانية » و« الاتنيات النباتية » « اتنو نباتية » نلحظ أن الأنواع والأصناف المحصية تتراوح عدا بعض الحالات الشاذة بين 300 و600 تقريباً . إلا أننا لا نجد بين هذه المؤلفات مؤلفاً تاماً شاملاً ، ذلك أنها محكومة بزمن جمع موادها وعدد العاملين بها من المخبرين وتفاوت مؤهلاتهم وأخيراً قدرة الباحث الرحالة نفسه وطول باعه من حيث معلوماته وتنوع اهتماماته . لا نبالغ إذاً أو نقع في الخطأ إذا ما افترضنا أن العدد الحقيقي أكبر بشكل واضح وهذا ما تثبته أبحاث ذات قيمة أكيدة .

« يصنف « الهانونو » «Les Hanunóo» عالَم نباتاتهم في المرتبة النهائية حيث التقابل في أخف درجاته الى 1800 «Taxq» صنفاً . تراها « الحكمة الشعبية » متنابذة ، في حين يقسم علماء الأحياء نفس النباتات الى أنواع تبلغ 1300 صنفاً محددة بصورة علمية »(Conklin 4) .

ومن الطريف أن نص هذا العالم الاتنوغرافي الاختصاصي في التصنيف الى الأذهان ملاحظة أبداها تايلور حول الفلسفة الحاخامية « . . . وهي تخص كل نوع من النباتات ـ وهي 2100 نوعاً ـ بملاك في السماء يحفظه وترى في ذلك أساس التحريم الوارد في « سفر اللاويين » بين الحيوانات والنباتات .

ويظهر في حدود معارفنا الحالية أن العدد 2000 هو الحد الذي تقف عنده الذاكرة وطاقة التحديد في إطار المعارف التقليدية القائمة على الحديث والمأثور في

ميادين الاتنية النباتية والحيوانية . وقد يكون مفيداً أن نعلم ما إذا كان لهذا الحد خصائص ذات دلالة في إطار نظرية المعلوماتية .

***

لقد أثبت باحث درس مؤخراً « طقوس التلقين » عند « السينوفو »Senoufo ما لـ58 رسمة تعرض على « السالكين » الأغرار ، وفقاً لترتيب معين من أهمية كونها تشكل أرضيةCanevas ، الدروس التي تعطى لهم . وتصور هذه الرسوم ، أي أن كل واحد منها يتناسب مع نوع أو مرتبة : « يضع الأولون أمام الأغرار عدداً من الأشياء . . . . وتشكل هذه الجردة التي تطول أحياناً تشكل نوعاً من قائمة تحوي الرموز وتحدد طرق ترتيبها المختلفة . وعند البورو Poro وهم الأكثر تطوراً يتعلم الرجال كيف يستعملون الرسوم الرمزية التي يرتكز إليها فكر ، يكاد يأخذ أحياناً منحىً فلسفياً بكل معنى الكلمة .

وأوضح ما يقال في هذه الأنساق هو انها تقوم على انتقال دائم يجري في الاتجاهين من الأفكار الى الصور ومن القواعد (اللغوية) الى المفردات ، ولا يخلو من أن تثير هذه الظاهرة التي أبرزناها مراراً بعض المصاعب . وهل من المشروع أن نسلم بأن هذه الأنظمة مشدودة الى أهدافها في كل مستوياتها ، كما قد يفهم البعض من كلامنا ضمناً فيأخذه علينا ؟ هل اننا أمام أنساق حقيقية حيث تتحد الصور بالأفكار والمفردات بالقواعد فترتبط بعلاقات لا تخلو أبداً من الدقة ، أو انه لا بد من القبول بالصدفة والاعتباط في بعض المراتب أو المستويات القريبة الملموس ـ مستوى الصور والمفردات ـ فنضع على بساط البحث انتظام الكل ونثير الشكوك حول تلاؤم عناصره ؟ إن هذه المشكلة تثار عادة بوجه من يدعي اكتشاف منطق التسميات « العشائرية » .

إلا أننا بيّنا في فصل سابق أن الصعوبة التي تواجهنا هنا قد تبدو مستعصية ، وهي أن المجتمعات التي تدعي إقامة نسق متكامل مترابط (سواء اتخذ علاقته أو « شعاره » من الأسماء أو السلوك أو التحريمات) هي أيضاً جماعات من الكائنات الحية . فحتى وان طبقت بصورة واعية أو لاواعية قواعد زواج يكون من مفاعيلها جعل معدلات نمو السكان والبنى الاجتماعية ثابتة تارة فلن يصل اشتغال هذه الأواليات وتوظفها مرحلة الكمال ، وهذه الجماعات مهددة إضافة الى ذلك بالحروب

والمجاعات والأوبئة . واضح إذن أن التاريخ والتطور الديموغرافي يطيحان دائماً بخطط الحكماء « البدائيين » . . . ففي هذه المجتمعات يدخل الآن وتقضّى الزمان في تقابل وصراع يتجدد باستمرار ، ويبدو فيه الزمان صاحب الغلبة دوماً .

وهذه الاعتبارات تعني إذا ما حملت على المسألة التي أشرنا اليها ، اننا كلما انحدرنا في قوس النزول نحو الجماعات الملموسة ، كلما كان علينا أن نتوقع تمايزات وتسميات اعتباطية ، لا تفسر إلا بردها إلى أحداث تأبى أي تصنيف منطقي . « كل شيء هو طوطم بالقوة » هذا ما ينطبق على قبائل شمال - غرب استراليا التي لم تتردد أن تضم الى مجموعتها الطوطمية كائنات مثل « الرجل الأبيض » و« البحار » على الرغم من حداثة احتكاكها بالحضارة . (Hernandez) .

تتوزع بعض قبائل غروت ايلاندت Groote Eylandt ، شرقي « أرض ارنهام » الى قسمين يضم كل منهما 6 « عشائر » ولكل عشير طوطم أو عدة طواطم ملفقة : رياح ، سفينة ، مياه ، أنواع حيوانية ونباتية ، أحجار .

أما الطوطمات « رياح » فتتعلق على الأرجح بالزيارة السنوية الخاصة بأهل جزر « مداغشقر » وكذلك الحال بالنسبة لطوطم « سفينة » كما يتبين من أسطورة عائدة لصناعة السفن التي يزاولها أهل « مداغشقر » أنفسهم في جزيرة « بيكرتون » . وهناك طوطمات أخذت عن سكان الداخل وطوطمات أخرى تخلى القوم عنها في حين أدخلت وأدرجت حديثاً .

ويستنتج الكاتب ، انطلاقاً من هذه المعاينات ، انه ليس من الحكمة أن نرى في اختيار « الطواطم »وتوزيعها جهداً لتنظيم البيئة الطبيعية مفهومياً ، بواسطة رموز مزدوجة :« فلائحة « الطواطم » انما نتاج أوالية انجذاب وتضخم أكثر مما هي عملية منظمة » . فهناك أناشيد طوطمية تستوحى من سفن معروفة : « الكورا » ، « الوتدرير » أو من طائرات النقل الضخمة من نموذج كاتالينا Catalina بعد أن أقيمت قاعدة جوية في المنطقة أثناء الحرب .

وترجح هذه الوقائع القول بأن الاحداث التاريخية قد تكون في أصل نشوء بعض الطوطمات ، خصوصاً وان اللفظ نفسه الذي يدل على الطوطم يدل أيضاً على الاساطير وعلى أنواع التحف الجميلة النادرة : مثل الشامات الساحرة ، أو القارورات الصغيرة الجميلة التي تستخدم في العطارة . فإضافة الى الحدثي فإن

الجمالي والابداع الفردي يميلان الكفة هنا نحو العرضي والمحتمل » .(Worsley) .

لقد نوّهنا في الفصل الأول من هذا الكتاب تكراراً الى دور الابداع الجمالي في صياغة الأنظمة التصنيفية ، وهذا ما لحظه علماء التصنيف وهو كما يقول سامبسون « فن قائم بذاته » (ص 227) فهذا الجانب من المشكلة لا يؤ رقنا أبداً بل على العكس تماماً . ولكن ما هو بالضبط دور العوامل التاريخية ؟

لقد عرف علماء اللغة هذه المشلكة منذ أمد بعيد وقد وجد سوسور حلاً واضحاً جلياً لها . وبالفعل فإن سوسور الذي انطلق من مبدأ اعتباطية الاشارات اللغوية (وهو ما لم يعد أكيداً اليوم) يقر بأن هذا الطابع الاعتباطي طابع مشكك[*] وإن الإشارة حمّالة نسبيّاً للدوافع . وهذا أكيد لدرجة أنه يمكننا تصنيف اللغات بحسب الحوافز (الشحنة الدفعية) التي تحملها إشاراتها : فالكلمة اللاتينية «Inimieus» أكثر وقعاً من الفرنسية «ennemi» « عدو » (حيث لا يلحظ الضد : « الصديق » بسهولة) وdix-neuf « تسعة ـ عشر » أكثر وقعاً (بالفرنسية) من vingt عشرين لكونها توحي بعناصرها وبعناصر أخرى مشاركة لها »[**] .

إلا أنه لو طبق هذا المبدأ اللا عقلاني القائم على اعتباطية الاشارة دون قيود « لواجهنا التعقيد المطلق ؛ ولكن العقل ينجح دائماً بإدخال مبدأ منظم وضابط وإن في جزء من كتلة الاشارات وهذا هو دور الدفع أو الخفر النسبي » . فيمكننا القول إذن ، أن بعض اللغات تنحو الى المفردات فيما تنحو الأخرى الى القواعد .

وهذا لا يعني أن المفردات و« الاعتباطي » من جهة و« القواعد » و« الدوافع » من جهة أخرى تشكل زوجين من المترادفات ، على الرغم من وجود عنصر مشترك من حيث المبدأ . فها هنا قطبان يتحرك بينهما النسق برمته ، تياران متقابلان يقتسمان حركة اللغة : الميل الى استخدام الادات « المفرداتية » والاشارة الساكنة (غير المتحركة أو المدفوعة الى هدف) والأفضلية المعطاة للقواعد أي الى قاعدة البناء أو التكوين »(Saussure, p. 183) .

(*) أي أنه متفاوت . ـ المترجم ـ .

(**) فيما لو صحت هذه المعادلة ان للفظ عشرين وقع أكبر لكونها تضاعف العشرة أكثر من ثلاثين التي يبدو وكأنها مرتبطة بالثلاثة . . . او الاربعين . . . (المترجم) .

تتجه اللغة إذن بنظر « سوسور » من الاعتباطي الى المعلل . أما الأنساق التي استعرضنا دقائقها حتى الآن فهي تتجه بالمقابل من المعلل نحو الاعتباطي : فالتصورات المفهومية (وهي في النهاية كناية عن متضادات ثنائية الأطراف) تحشر في هذه الأنظمة لتُظرف فيها عناصر تؤخذ من مكان آخر ، ولا نرتاب في هذه المسألة إذ مثل هذه الاضافات غالباً ما تُحدث تعديلات في النسق وربما لم تستطع أحياناً أن تنخرط في متن التصوّر فتحدث اختلالاً في « منتظمية » النظام ومتحركيته أو انقطاعاً مؤقتاً في هذه الحركة .

وربما كان مثال الناجين من الموت من 30 قبيلة استرالية ذا مغاز مأساوية ، تعبر عن صراع لا هوادة فيه يقوم باستمرار بين النسق والتاريخ ، فهؤلاء قد جُمّعوا كيفما اتفق في مخيم حكومي كان (عام1934) يضم أربعين مسكناً ، ومنامات مراقبة ومنفصلة للرجال والأناث ومدرسة ، ومستشفى ، وسجن ، وحوانيت ، حيث كان للمبشرين أن ينتقلوا ويعيشوا حسب مزاجهم بعكس السكان المحليين : وقد تدفق الى المكان في أقل من أربعة أشهر هيئات عدة من « جيش النجاة » ، و« الانغليكان » و« الروم الكاثوليك » . . . ولا نسرد الأحداث هنا للاثارة والجدل ، بل لأنها توحي بأن صمود المعتقدات التقليدية إنما ظاهرياً أمر شبه مستحيل .

إلا أن ردة فعل « المحليين » الأولى على هذا التجميع كانت في تبنيهم مصطلحات مشتركة وقواعد تجانسية (أو تطابقية) تماسك البنى القبلية وتؤمن اتزانها ، وهي بنى كانت قائمة في هذه المنطقة على قاعدة الانصاف والشعب (الفئات) وكان الفرد يقول حين يسأل عن شعبته « أنا هكذا قياساً للهجتي (اللغة المحكية) إذن أنا هنا من « الونغو »«Wungo» .

ولا يبدو توزيع الأنواع الطوطمية متسقاً بين الأصناف إلا أن هذا لا يفاجىء إذ ما يفاجىء حقاً إنما الانتظام الدوري والعقل المنظم الذي يجد الأولاد « المخبرون » على أساسه حلاً لكل الاشكالات التي تعترضهم . فحيوان الاوبوسوم «Opossum» ينتمي ـ إلا في منطقة واحدة ـ الى « النصف » « وتورو » «Wuturu» . والمياه الحلوة تعود في منطقة الساحل للنصف « يانغورو » «Yangaru» ، إلا أنها في الداخل تعود للنصف « وتورو » ويقول السكان المحليون « إن الجلد البارد يتناسب على الأرجح مع « وتورو » والريش مع « يانغورو » . وهذا ما يستتبع أن يملك النصف « وتورو » : الماء ، السقّاية ، والضفدعة . .

والنصف « يانغورو » : الباشق ، والبط ، وطيور أخرى .

ولكن حيث يوضع الضفدع في النصف المقابل لنصف الاوبوسوم يستعان بتقابل آخر : فالحيوانان ينتقلان قفزاً ومرد هذا الشبه ان الضفدع هو « اب » الاوبوسوم ؛ والواقع أن الأب والابن ينتميان في مجتمع أمومي الى نصفين متقابلين .

« عندما يقيّم المخبرون لائحة الطوطمات في كل نصف يفكّرون دائماً كالآتي : الأشجار والطيور التي تعشعش فيها تدخل في نصف واحد ، والأشجار التي تنبت على ضفاف الأنهر والبحيرات هي من النصف الذي يضم الماء والأسماك والطيور والنباتات المائية : « الأوز والصقر ، وكل ما يطير يعمل معاً . الأفعى [Python variegatus] («Carpet-smake») والسقّاية « فاران » [Varanus Gould 2] («Ground goanna») تعملان معاً . . . وكانتا تسافران معاً في الأيام الغابرة . . » (Kelly, p. 465) .

ويحصل أحياناً أن يرد النوع نفسه في النصفين . مثل الـ«Python variegatus» . إلا أن السكان المحليين يميزون بين أربعة أنواع بحسب خطوط الصدَف ورسومها ، ثم تنقسم هذه الأنواع أزواجاً تتوزع على الأنصاف . ويحصل الأمر نفسه في حال السلحفاة . . . . والقنفذ الرمادي من « الوتورو » والأحمر من اليانغورو ، ولكنهما لا يتواجهان ـ على الرغم من هذا التقابل ـ في المعارك . وتوزع جماعة محلية أخرى الماء والنار بين الأنواع الطبيعية الآتية : الابوسوم ، النحلة ، والسقاية « فاران » « تملك النار » . الـPython والـLeipoa أو سلاتا والسقاية ، والشَيْهم « تملك الماء » . ففي الزمن الغابر كان الآباء الأولون في الجماعة المذكورة يملكون النار فيما يملك أهل القفر الماء ، ثم ان الآباء التحقوا بهؤلاء وتقاسم الجميع الماء والنار .

وأخيراً فإن لكل طوطم انجذاب خاص نحو نوع من الأشجار التي يوضع من أوراقها ورقة في ضريح الميت تتناسب مع « عشيرته » . . . وكانت الجماعات الغربية تدفن موتاها فتجعلهم يستقبلون الشرق أو الغرب ، كلاً بحسب النصف الذي ينتمي اليه . واستنتاجاً نقول : انه وعلى الرغم من تبعثر أسس النسق الاجتماعي تحت وطأة الشروط المستجدة ، والمفروضة على السكان المحليين فإن الملكات التفكرية ما تزال قائمة . وعندما يستحيل التوقف عند التفسيرات التقليدية تصيغ

الجماعة بدائل تستوحيها ، مستفيدة من الحلول الأصلية ، مدفوعة بدوافعها Motivations (بالمعنى الذي يعطيه « سوسور » لهذا اللفظ) وتصوراتها . فالبنى الاجتماعية التي كانت متراصفة في المكان نُسِّبت الآن الى بعضها بعضاً كما نسِّبت أيضاً وفي الوقت نفسه التصنيفات الحيوانية والنباتية الخاصة بكل قَبيل فارتبطت ببعضها البعض .

أو يتصور المخبرون كل حسب أصوله « الزوج » وفقاً لأنموذج التقابل أو التشابه ، ويصيغونه بتعابير قرابية (أب وابن) أو اتجاهية (شرق وغرب) أو عنصرية (أرض وبحر ، ماء ونار ، هواء وأرض) أو أخيراً التغاير أو التشابه بين الأنواع الطبيعية . وهم قد يعون أيضاً هذه الطرق المختلفة ويبحثون عن قواعد تماثل .

ومما لا شك فيه أن أوالية الانحطاط هذه إذا ما حصل أن توقفت ، يصبح هذا التوليف منطلقاً لمجتمع جديد ولنسق كلي متناسق .

ونرى إنطلاقاً من هذا المثل كيف أن الدينامية المنطقية وهي من خصائص النسق قد تتوصل تضاداً ثنائياً لم يدركه سوسور نفسه .

وقد تقع نظمات التصنيف مثالها مثال اللغة بين الاعتباط والعلّية متفاوتة من حيث قربها منهما وابتعادها عنهما دونما تفقد هذه الأخيرة فعاليتها في كلتي الحالين ، فيما يفسر الطابع الثنائي الذي مضت معاينته في هذه المنظمات كيف أن الاعتباطي (أو ما يبدو لنا كذلك وهل لنا في مطلق الأحوال أن نجزم أن ما يبدو اعتباطياً من خارج للباحث أو المعاين هو كذلك أيضاً من منظور الفكر المحلي) .

يأتي « ليغرز » في النواحي العقلانية أو « ليُطعّمها » دونما يُشوهها . وقد تمثّلنا نظمات التصنيف وكأنها « أشجار » إذ يُعبر نمو الشجرة جيداً عن التحولات التي أشرنا اليها : فعند أجزائها الدنيا تكون الشجرة مدفوعة وكأنما مسلكها معلول بعلة قريبة قوية : فلا بد أن يكون لها جذع وان يرتفع هذا الجذع عامودياً . أما الأغصان القاعدية فلا تخلو من اعتباطية في اتجاهاتها ، وفي عددها الذي لا بد أن يكون منخفضاً ولكن دونما يكون محدداً سلفاً ، وكذلك في زاوية انشعابها عن الجذع . . . إلا أن هذه المناحي تظل متعلقة بصورة متبادلة ، ذلك أنه لا بد للأغصان الضخمة نظراً لوزنها والأغصان المورقة التي تتفرع عنها من توزين القوى التي تتركز في نقطة

ارتكاز واحدة .

إلا أننا كلما رفعنا نظرنا الى فوق كلما وجدنـا أن الدوافـع المعللـة تنخفض وتضمر ، تاركة المكان الاعتباطي والعشوائي: فليس بمقدرو الأغصان المرتفعة أن تهدد استقرار الشجرة أو أن تغيّـر شكلها المميز . فإن تعددها وفقدانها لدلالاتها قد حرراها من الضوابط الأصلية . وقد يُفسر توزّعها العام انطلاقاً من سلسلة تكرارية تتلاشى تدريجياً ، أو من مرتبة هي أيضـاً منطبعـة في عنـاصر الوراثـة الكامنـة في خلايا (الأغصان) ، أو أخيراً بوصفها ناتجةً عن تقلبات احصائية . فالبنية التي تبدو معقولة في البداية تصبح كلما انشعبت « خاملة » « مصابة » بنـوع من اللا مبـالاة المنطقية ، وهي تستطيع لذلك ودون أن تنقلب طبيعتها الأصلية أن تتأثر بأحداث عارضة متعددة ومختلفة تتطرأ عليها متأخرة جداً . إلا أنها تظل محافظة على هويتها التي لا يمتنع على مراقب متنبهٍ أن يكتشفها بدقة أو يحددها في نوع معين .

الفصل السادس

التعميم والتخصيص

لا يظهر التقابل الذي بدا للبعض بين التاريخ والنسق في النماذج التي عرضناها إلا إذا تجاهلنا العلاقات الدينامية التي تنعقد في متنها بين هذين المنحيين. وهما يبدوان كطرفين يتوسطهما تركيب انتقالي يقع في تقضي الزمان وهو تركيب غير اعتباطي يقوم على أرض التقابل الثنائي الذي يعتبر النموذج الأبسط لنسق معين. وتتجمع هنا العناصر الجديدة حول قطبي التقابل، وهي ترتبط بهذا العنصر أو ذاك بالمغايرة (أي علاقات التضاد) أو الاتحاد (علاقات التماثل التجانس أو التناسب . . .).

إلا أن هذا الأمر لا يستتبع أن تكون هذه العلاقات متجانسة حكماً : ذلك أن لكل منطق « محلي » وجود خاص، أي انه يكمن في معقولية الرابط بين عنصرين متلازمين (تلازماً مباشراً)، ولا تظل هذه المعقولية موضوعاً يحمل عليه نوع واحد بالضرورة في كل حلقة من السلسلة الدلالية.

وتشبه هذه الوضعية، الى حد ما، وضعية لاعبين غير مجربين يرتبان قطع « الدومينو » غير مباليين الا بالعدد الذي تحمله انصاف القطع المتلاحقة المتلاصقة ويتوصلان على الرغم من كونهما على غير علم مسبق بقواعد اللعبة الى اكمال الشوط.

فلا يتوجّب إذن والحال هذه أن يتطابق منطق النسق تطابقاً شاملاً مع مجمل العقول (*) « المحلية » التي تدخل في متنه. أي من الممكن أن يقع هذا المنطق الشامل في مرتبة أخرى. فيتحدد حينئذٍ، بقواعد التحول التي تسمح بالعبور من عقل إلى آخر، أو بطاقة النسق، أي بدرجة قابليته لاستيعاب العوامل غير

(*) عربنا Logiques بعقول كونها تدل هنا على روابط معقلنة والعقل كما رأينا قد يدل على الربط أو نسق الروابط وهو من « عقل » الذي يدل في أصل اللفظ على الربط.

المعلولة . وليست التصنيفات التي تنعت بالطوطمية والمعتقدات والممارسات التي لا تنفك عنها إلا نمطاً خاصاً من هذا النشاط المتكوّني العام .

والواقع اننا لم نقم حتى الآن إلا الإنطلاق من هذه الدقيقة لإغناء وتعميق بعض الملاحظات التي ندين بها لـ« فـان جينـب »«Van Gennep» : ومـن هذا المنظور فإننا لم نقم حتى الآن إلا بإغناء وتعميق بعض الملاحظات التي ندين بها لـ « فان جينب »Van Gennep :

« لا بد لكل مجتمع منظم ان يصنف ليس فقـط أفـراده من البشر بل أيضـاً الأشياء والكائنات الطبيعية ، وذلك وفقاً لأشكالها الخارجية أو وفقاً لجبلتها النفسية أو منفعتها الغذائية أو الزراعية أو الصناعية من ناحية الانتاج أو الاستهلاك . . . فلا شيء يسمح لنا بأن نحكم أن هذا النسق التصنيفي مثلاً النسق الحيواني الطوطمي أو الكوسموغرافي أو الحرفي ، هو أكثر أصالة من الأنظمة الأخرى) . Van Gennep p.p. 345-346 .

والواقع ان كاتب هذه السطور كان يعي الى حد بعيد جرأة إبداعه وهذا ما يتضح من الاشارة التي يضيفها في الهامش :

« مـن الواضـح أننـي لا أقبـل بوجهـة نظـر دوركـايـم Formes , p. 318 الذي يعتبر التصنيف الكوني للكائنات (البشر ضمناً) والأشياء نتيجة للطوطمية ، ذلك انني ادعي على العكس من ذلك أن الشكل الخـاص الـذي يميّـز التصـنيف الكوني والذي نلحظه في الطوطمية هو أقل من أن يعتبر لوناً من الوانها ، فهو جزء من أجزائها المكونة الأولية والجوهرية . ذلك أن الشعوب التي لا تعرف الطوطمية تمتلك هي أيضاً نسقاً تصنيفياً يشكل عنصراً من العناصر المكوّنة لنسقها الاجتماعي العام ، وهو ينعكس على المؤسسات السحرية ـ الدينية ، والدنيوية كما نشهد في الأنظمة المشرقية والثنائية الصينية والفارسية ، والفلكيات الآشورية البابلية ونظام الحـدس وقراءة الأفكار التي تعتبر عادة من النشاطات السحرية . . . » .

إلا أن « فـان جينـب » Van Gennep علـى الـرغـم مـن هـذه الـرؤ يـة الصائبة يقع على صعيد البرهان في الدور والفراغ ، ذلك أنه لا يتخلى عن اعتبار الطوطمية واقعاً مؤسسياً ، فهو يخص إذن النسق الطوطمي ، على الرغم من دحض أصالته ، أي كونه أصلاً تتفرع عنه مجمل انساق التصنيف ، بأصالة تشبه أصالـة

النوع الذي يكون له مصداقاً داخل الجنس(*) .

« يتـألف مفهـوم القرابـة الطـوطمية من عنـاصر ثلاثـة : القرابـة الفيزيولوجية . . . القرابة الاجتماعية والقرابة الكونية المصنِّفة التي تربط جميع الرجال في مجموعة معينة بجميع الكائنات أو الأشياء التي تدخل نظرياً في هذه المجموعة . وما يميّـز الطوطمية . . . إنما . . . المزاج الخاص بين هذه العناصر الثلاثة ، كما أن مزيجاً معيناً من النحاس والكبريت والأوكسيجين يشكل ملح النحاس الكبريتي » (P.C.) . فعلى الرغم من اقترابه من الهدف ظل « فان جينب » إذن أسير تقـاسيم الفكر التقليدي حيث ارتضى أن يقيم برهانه داخل أطره » .

والواقع أن هذه المقارنة غير الموفقة التي يقيمها لتدعيم اطروحته تبدو بدعة لا أساس لها في سياق آرائه أو آراء من سبقه من الباحثين . فإن كان ملـح النحـاس الكبريتي جسماً كيماوياً، مع العلم أن أياً من عناصره المكونة لا ينحصر في تكوينه ، فهذا يعني أن مجموعة من الخصائص المميزة تنتج عن مزاج هذه العناصر : الشكل ، اللون ، الطعم ، الأثر على الأجسام الأخرى والكائنات البيولوجية ، أي مجموعـة من الخصائص لا تجتمع إلا به . أما بالنسبة للطوطم فمسألة أخرى ، ذلك أنه لا يشكل وبغض النظر عن الصيغـة التـي نعتمدهـا لتجـديده ، جسماً في « عالـم » الاتنولوجيا ، بل انه يعود الى نوع من المغايرة غير الدقيقة بين عناصر متغيّـرة ، يبقى لكل باحث أن يحدد معاييرها بصورة اعتباطية ، وحيث أن حضورها أو غيابهـا أو درجاتها لا تكون ذات آثار مخصوصة .

وربمـا لاحظنـا في بعض النماذج المعتبـرة تقليدياً طوطمية « تورّمـاً » يصيب التصور « التصنيفي » على مستوى الأنواع إلا أنه لا يبدل فعلاً في طبيعة هذا التصور وبنيته . وإضافة الى ذلك فنحن نشك في أن يكون هذا « التورم » من الخصائص

(*) ويبدو من سياق الجدل بين المؤلف وجُينب أن المؤلف يتجنب تفسير هذا التداخل بين الطبيعي والثقافي الذي يبدو وكأنه نتاج « ضغط » أو انهيار ما أصيبت به مراتب الواقع ـ وهو يعتبر في أصل السحر دونما يميزه الا شكلاً عن الديني وفي ذلك إشارات فيما بعد ـ أنظر أيضاً المقدمة .

ـ المترجم ـ

التي تعود (لمصداق) هذا التصور (في نفس الأمر)(*) ونرجح كونه نتاجاً للظروف التي شرّطت المعاينة . والواقع أن أعمال المرحوم مرسيل غريول أو ج - ديترلين أو ج - غالام - غريول أو د . زاهان حول الـ « دوغون »Dogon والبامباراBambara تظهر من خلال تطورها خلال عشرين عاماً كيف أن المقولات « الطوطمية » التي عزلت بداية لتتناسب مع أحكام الاتنولوجيا التقليدية ما لبثت أن تغيرت لتتأقلم مع ملاحظة المعاينين ، لظواهر من مراتب أخرى في الواقع ، ثم انها باتت لا تبدو الآن إلا كلحظات يدرك في كنفها نسقاً متعدد الأبعاد .

وكل ما يمكن التسليم به للقائلين بالطوطمية هو ذلك الدور المميز الآيل لمقولة النوع المعتبرة كمعامل منطقي . إلا أن هذا الاكتشاف هو بالتأكيد سابق على ذلك أننا نجد التعبيرات الأولى عنه عند روسو(Lévi-strauss 6, p.p. 142-146) ثم عند « كونت » حول مسائل طرحت في مؤلفنا هذا .

وإذا كونت يستخدم أحياناً عبارة « تابو » فإن عبارة « طوطم » تبدو غائبة عن ذهنه على الرغم من معرفته المحتملة لكتابات « لونغ »«Long» . ومن الملفت حقاً أن يكون كونت قد فسر الانتقال من « الفيتيشية » : (الأنصاب)(**) الى « تعدد الآلهة » (وكان محتملاً لو عرف الطوطم أن يعيّنه في هذه المرحلة الانتقالية)بظهور مقولة النوع .

« فعندما قاد مثلاً التشابه « النباتي » بين مختلف أشجار السنديان في غابة ما الى تمثلها انطلاقاً من الاعتبارات الالهية من حيث ظواهرها المشتركة لم يعد الكائن المجرد (الذي يتمثل به التشابه النباتي) ذلك النصب المخصوص لا بشجرة بل رب الغابة . . . وها هنا انتقال ذهني من « الأنصاب » الى « الشرك » وهو يعود جوهرياً الى غلبة الخاص من الأفكار على العام منها ، غلبةً لا مِفر منها » . (52° leçon , vol. V, p. 54) .

(*) في النص : [من خصائص هذا التصور الواقعية] وهذا ليس دقيقاً إذ التصورSchème في الذهن وليس في الخارج ولو قيل انه من الناحية البنيوية تتطابق البنى الذهنية والواقع قلنا حينها لا يعود لهذا التأكيد على واقعية التصور معنى !

(**) لا بد لي من أن أشير هنا الى هذه الفكرةالتي شغلتني كثيراً، فالعبارةالأصليةالتي يستخدمها ليفي - ستراوس بالفرنسية ، هي : « الأنواع المؤلهة »espèces divinisés وهو يرى فيها نوعاً معيناً من الآلهة . وهو يقبل هنا وإن « مرحلياً » بفكرة « كونت » التطورية حول تعاقب الأزلام، الشرك، التوحيد ، رابطاً الدين بالمنطق بعكس ما يفعل كونت وما هم فالعكس يفسر عكسه ! المترجم .

وقد عرف « تايلور »«Taylor» مؤسس الاتنولوجيا الحديثة كيف يستفيد من فكرة كونت التي تنطبق على « أرباب الأنواع » وهم أفراد صنو خاص من أصناف الآلهة(*) .

إن المماثلة(*) في النوع لا توحي فقط بالاشتراك في أصل واحد ، بل بأن الكائنات الضعيفة من حيث أصالتها الفردية ، لا تكون على الرغم من خصائصها المتكممة بدقة ـ بالمسطرة والبيكار !ـ ذواتاً مستقلة اعتباطية المسارات بل نسخاً عن انموذج مشترك أو أدوات تستخدمها الآلهة للسيطرة (على هذه النسخ) » . (Tylor, Vol II, p. 243) .

***

وقد تنجلي لنا القدرة المنطقية التي يحملها المعامل التخصيصي L'opérateur spécifique من زوايا أخرى ، فهي التي تسمح مثلاً بإدخال مجالات أو أطر شديدة الاختلاف في متن تصوّر تصنيفي واحد ، معطية بذلك للتصنيفات وسيلة تتخطى بها حدودها : أما بأن تمتد معتمدة التعميم الى أطر أخرى كانت خارج المجموعة الأصلية معتمدة ؛ وأما ان تعتمد التخصيص أي أن تدفع التصنيف ليصل أبعد من حدوده الطبيعية ، أي الى (مرتبة) التفرد (التشخص) .

● ونكتفي في إشارة سريعة الى النقطة الأولى بإيراد بعض الأمثلة. فشبكة « التخصيص » ضعيفة الارتباط بالمقولات الاجتماعية ، حتى انها تستخدم أحياناً وخاصة في أميركا لترتيب مجال يكون شديد الانحصار كما هي حال مجال الامراض والأدوية . فالهنود في جنوب شرقي الولايات المتحدة يعتبرون أن الظواهر المرضية ناتجة عن الصراع بين البشر والحيوانات والنباتات . فعندما استفز البشر الحيوانات قذفتهم بالأمراض . أما النباتات المتحالفة معهم فقدمت لهم الأدوية . والمهم أن ها هنا لكل نوع مرض أو علاج يطابقه : فأوجاع المعدة والساق تتطابق بنظر « الشيكاسو »«Chickasaw» مع الأفعى ، والاستفراغ مع الكلب ، وآلام الفك مع الوعل ، ورعاف الأنف مع السنجاب »(Swanton 2.) .

(*) المشاركة في النوع تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع وفي الاضافة مناسبة .

(انظر الاسفار صدر الدين الشيرازي دار أحياء التراث العربي ج7 ، ص85) . وهذه العبارات مهمة لتعريب بعض الألفاظ التي لا تستخدم عادة بدقة بالفرنسية مثل Uniforme أو équivalent . . . . المترجم

ويعتنق « البيما » «Pima» في الآريزونا هذه المعتقدات نفسها ، وهم ينسبون آلام الحنجرة للغُرير ، والتورم وأوجاع الرأس والحرارة للدب وأمراض الحنجرة والرئة للوعل . . . والامساك للفأر . . . (Russell) ، أما « الهوبي » «Hopi» وهم على مسافة يوم واحد من الـ بيما Pima ، فيعتمدون تصنيفاً مماثلاً يستند الى التنظيم بحسب « الأخويات الدينية » . ولكل منها أن يُنزل قصاصاً يكون بمثابة مرض محدد : تورم البطن ، أوجاع الأذن ، تورم قرص الرأس ، الطرش . . . التهاب الرئتين ، ألم الركبة . . . (Voth 2, p. 109 n) .

وقد نصل حين نتناول مسألة التصنيفات بهذه الطريقة الى اكتشاف بين المجموعات المتباعدة تشابهات طريفة (فالربط بين السنجاب والرعاف يبدو متواتراً في أميركا الشمالية) . تشير الى روابط منطقية قد تكون بالغة الأهمية . وتسمح المقولات الخصوصية والأساطير المتعلقة بها بتنظيم المكان فنشهد حينذاك توسع النسق التصنيفي ليشمل المجال الجغرافي . وعلى الرغم من أن « الآراندا » يقدمون في هذا المجال مثالاً كلاسيكياً فإننا نجد العديد من الشعوب الأخرى التي لا تتوانى عن بذل نشاط بالغ الدقة لتنظيم اطارها .

غير أن شعوباً أخرى لا تبدو في هذا المجال أقل دقة واهتماماً . وقد استطاع بعض الباحثين منذ زمن ليس ببعيد أن يعاين في « خراح » Territoire « الوريدجا » aluridja موقعاً صخرياً يساوي إطاره 8 كلم حيث يتناسب كل تضريس من تضاريسه مع مرحلة معينة من الطقس (الديني) فكأنما ترتسم أمام هذا الشعب وعلى هذه الكتلة الصخرية بنية أساطيره ، وبرنامج طقوسه ؛ فمنحناها الشمالي يطابق « نصف الشمس » (نصف القبيل المناسب للشمس) ودورة طقس كرونجيرا Krungera فيما يطابق المنحنى الجنوبي « نصف الظل » وطقس أراجولتا Arangulta وهناك على محيط هذه الصخور 38 نقطة تحمل أسماءً وإشارات وملاحظات (Harney) .

وتقدم لنا أميركا الشمالية أيضاً أمثلة من الجغرافيا الاسطورية والطوبوغرافيا الطوطمية ، بدءاً من الألسكا وحتى كاليفورنيا ، وفي جنوب غرب القارة وشمال غربها . أما « البنوبسكوت دو مان » Les Penobscot du Maine فتبين بهذا الصدد ، ميلاً عاماً عند الألغونكين في الشمال لتأويل طبائع أرض القبيل وتضاريسها ، في ضوء رحلات البطل كلوسكاب «Gluskabe» ، (وهو أب

الحضارة) وبعض الأحداث أو الشخصيات الاسطورية الأخرى . فهذه الصخرة الممتدة طولاً هي زورق البطل وهذا الضلع الصخري الأبيض يمثل أحشاء الوحش « أورينيال »Orignal الذي قتله ، أما جبل « كينيو »«Kineo» فهو القِدر المقلوب الذي استخدمه لطهي لحم طريدته . . . (Speck 2, p. 7) .

وقد تثبت بعض المحققين في السودان أيضاً من وجود نسق اسطوري - جغرافي يشمل وادي النيجر Niger أي أنه أوسع من « خراج » قبيل واحد ، وهو يعبر من حيث مفاصلة الدقيقة عن إدراك في الآن وتقضّي الزمان يشمل العلاقات بين الجماعات الثقافية واللغوية على اختلافها(Dicterlen 4, 5) .

ويبين هذا المثل الأخير أن النسق التصنيفي لا يسمح فقط « بتأثيث » ، إن جاز القول ، الزمن الاجتماعي بواسطة الاساطير - والمكان القبَلي - باستخدام طوبوغرافيا مزودة بالمفاهيم ، ذلك أن تعبئة الإطار الجغرافي تترافق مع الاتساع . فكما أن المعامل المخصوص يقوم على الصعيد المنطقي بانجاز الانتقال نحو الملموس والمتفرد من ناحية ونحو المجرد وأنظمة المقولات من ناحية أخرى ، تسمح التصنيفات الطوطمية أيضاً على الصعيد الاجتماعي بتحديد مقام الأشخاص ومركزهم داخل الجماعة وتمدّها أبعد من إطارها التقليدي في آن معاً .

وقد قيل بحق أن المجتمعات البدائية تجعل حدود البشرية حدود القبيل ، حيث لا ترى في البشر خارجه إلا غرباء أي بشراً دون البشر مبتذلين وقذرين ، أو بشراً تنزع عنه صفة البشر : حيوانات خطرة أو أشباحاً » .

لا يخلو هذا القول من صدق ولكن فات من يقول به أن من وظائف التصنيفات الطوطمية الأساسية أن تفجّر هذا الانغلاق وان تشيع لدى الجماعات المغلقة فكرة تقول تتجه تدريجياً نحو القول بانسانية لا حدود لها . وانه لمن الممكن أن نتحقق من هذه الظاهرة في كل الأصقاع التي تعتبر مواطن تقليدية للتنظيمات التي تسمى طوطمية .

فنلحظ في منطقة من استراليا الغربية « نسقاً أقوامياً لتصنيف القبائل والطوطمات العائدة لها بحسب التقسيمات الطوطمية »(Radeliffe- Brown I, p. 214) .

وهذا ما ينطبق أيضاً على مناطق أخرى من القارة نفسها : « فمن أصل 300

اسم عائدة لحيوانات طوطمية مشتركة اتضح لي أن في 167 حالة(56%) يستخدم « الآراندا الشماليون » و« اللوريتجا » التعابير نفسها أو تعابيراً مماثلة . وتشير المقارنة بين أسماء النباتات الطوطمية المستخدمة من قبل « الآرانـدا الشماليين » و« اللوريتجا » ان المكالمات نفسها تتردد في اللغتين للدلالة على 147 من أصل 220 من أنواع النباتات التي أحصيتها(67%) (C. Strchlow, p.p. 66-67) .

ولقد قام بمعاينات مماثلة في أمريكا عند السيو les Sioux والألغونكين Algonkin ، ومن بين هؤلاء فان « المينوميني » « . . . يعتقدون على العموم بوجود علاقة مشتركة ليس فقط بين الأفراد الذين ينضمون إلى طوطم واحد في كنف القبيل ، بل أيضاً بين الأشخاص الذين يسمون انطلاقاً من نفس الطوطم ولو انهم انتموا الى قبائل مختلفة دخلوا أم لم يدخلوا في عائلة لغوية واحدة ».(Hoffman, p. 43) .

وكذلك عند « الشيبوا »«Chippewa» :

فالذين يشتركون في طوطم واحد يعتبرون أنفسهم ، أقارب وحتى وان كانوا في الأصل من قبائل أو قرى مختلفة . . . وعندما يلتقي غريبان ويكتشفان أن لهما طوطماً واحداً ، يحاولان الانتساب (يستعرضان نسبهما) مباشرة . . . ويصبحان « أبناء عم » أو الواحد منهما عم الآخر أو جده . . . ، وإن اعتبر الجد أحياناً الأصغر فيهما سناً .

وتستتبع الأواصر الطوطمية لحمة ونعرة أشد (من النعرة على ذوي القربى) حتى انه لو وقعت مشاجرة بين شخصين وجاء آخر فشاهدهما وكان من أقرباء الأول وله نفس طوطم الثاني لانحاز لهذا الأخير ولو لم يكن يعرفه من قبل أبداً . . . » (Kinietz, pp 69 - 70) .

وهذا التعميم الطوطمي لا يدفع فقط بالحدود القبلية ، راسماً بداية مجتمع أقوامي (أممي) بل أنه يتخطى أحياناً حدود الانسانية ، ليس بالمعنى الاجتماعي بل البيولوجي عندما تنطبق الأسماء الطوطمية على الحيوانات الداجنة . هذا ما يحصل بالنسبة للكلاب ـ وهي بالفعل تسمى « أخ » أو « ابن » حسب الجماعة ـ في القبائل الاسترالية في شبه جزيرة « الكاب يورك »(Shaup, p. 70 , Thomson) وللكلاب والأحصنة عند هنود « إيوواي » «Ioway» و« وينباغو » «Winnebago» (Skinner 3, p. 198) .

هكذا نكون قد بيّنا بايجاز كيف أن عينات الشبكة أو حلقاتها قادرة على الاتساع الى ما لا نهاية تبعاً لأبعاد الحقل وعموميته . يبقى أن نبرهن كيف أن هذه الحلقات باستطاعتها أن تضيق لتحبس الواقع « وتُنقّيه » ولكن هذه المرة من جهة حدود النسق الدنيا ، كونها تتعدّى الحد الذي يحد عادة أي تصنيف : أي الحد الذي يمتنع بعده التصنيف وإن ظلت التسمية ممكنة . وفي الحقيقة لا تذهب هذه العمليات القصوى بعيداً كما قد يبدو وهي قابلة أيضاً لأن تتراصف (بعضها فوق بعض) ما يتبيّنّ من معاينة الانساق التي تدور دراستنا حولها .

فالمكان هو اجتماع من الأمكنة المشهورة ـ مكان ـ عبارة ـ كما أن الأشخاص هم نقاط مقايسةداخل الجماعة . وللأمكنةوالأشخاص اشارات هي أسماء الاعلام ـ (أسماء علامات) وهي قابلة لتحل بعضها مكان بعض في العديد من المجتمعات ، ويعتبر « اليوروك »«Yurok» في كاليفورنيا مثالاً بين أمثلة أخرى على هذه الجغرافيا المتشخصة ، حيث تعتبر الساحات كائنات حية وحيث لكل منزل اسم ، وأسماء الأشخاص تستبدل عادة بأسماء الأماكن(Waterwan) .

وتعبر أسطورة من أساطير « الآراندا » عن هذا الشعور بالتطابق بين التشخص الجغرافي والتشخص البيولوجي : اذ لم يكن للكائنات الإلهية صور أو أعضاء وكانت في مزاج واحد حتى أتى الإله « مانغار كنجر كونجا »«Mangar Kunger Kunga» (السقاية ـ بالعة ـ الذباب » ، الذي شرع بتفصيلهم بعضهم عن بعض وتشخيص أفرادهم ، وعلّمهم في الوقت نفسه (أو ليس التفريد والعلم أمراً واحداً ؟) فنون الحضارة ودقائق نسق الأقسام (القبلية) والأقسام الصغرى . وكانت الأقسام الصغرى الثمانية موزعة في الأصل ضمن مجموعتين كبريّن : الأقسام الترابية الأربعة والأقسام المائية الأربعة . وقد جعل الإله لهذه الأقسام أرضاً يابسة والحق كل موقع من الأرضين بزوج من الأقسام الصغرى . والواقع أن هذا التشخص المكاني يتناسب من ناحية أخرى مع التشخص البيولوجي . أي مع النمط الطوطمي للخصوبةfécondation الذي يفسر الاختلاف العضوي بين الأولاد . فذوو الملامح الدقيقة هم ثمرة عملية أجراها الروح ـ الجنين (رتابا)Ratapa . أما ذوو الملامح العريضة فنتاج قذف سحري للرومبRhombe في جسم امرأة . ثم ان الآباء الطوطميين يتقمصون الأولاد ذوي الشعر الفاتح(C. Strnehlo) . وتقسم القبائل الاسترالية على ضفاف نهر الديسدال Drysdale شمالي كيمبارليKimberley علاقات القربى التي تؤلف بمجملها

« الجسد » الاجتماعي ، الى خمسة أجناس يحمل كل منها اسم قسم من الجسد أو اسم عضلة . . . وبما أن الغريب يُسأل فهو يعرف بنفسه محركاً العضلة المناسبة من أعضاء جسده . (Hernandez p 229) . ويبدو في هذه الحالة نسق العلاقات الاجتماعية وكأنما ينعكس أو يُسقط على الجسد الذي لا ينفصل أساساً عن انتظام الكون(*) .

ونجد في لغة التورادجا toradja خمسة عشر تعبيراً لتسمية الجهات الأصلية ، وهي مطابقة لأعضاء جسد إله الكون . (Woensdregt) . .

ويمكننا اعطاء أمثلة أخرى ، حول المصطلحات القديمة الخاصة بالقرابة الجرمانية أو من المتطابقات بين عناصر الكون وأعضاء الجسد عند الهنود « بوبلو » «Pueblo» و « نافاهو »«Navaho» وأهل السودان .

ومن المفيد أن ندرس تفصيلاً ، مستعرضين عدداً وافياً من الأمثلة ، أوالية هذا التخصيص القائمة على الاتحاد المماثلة والمشابهة والمطابقة) . وهو يقيم مع أشكال التصنيف التي مضى ذكرها علاقة عامة تتضح من الاشتقاق الآتي :

في حال :

(جماعة أ) : (جماعة ب) : (نوع الدببة) : (نوع النسور) .

يكون لدينا .

(عضوX من أ : (عضوY من ب) : (عضو l من الدببة) : (عضوm من النسور) .

والفائدة من هذه الصيغ هي أنها تطرح مسألة عرف تقليدياً في اطار الفلسفة الغربية . إلا أن أحداً من الباحثين لم يتساءل جديّاً اذا كان لهذه المسألة موقعاً في فكر المجتمعات « الغربية » ووفق أية صيغة : ونقصد مسألة العضوانية

(*) اننا نشهد مثل هذه الاسقاطات في ادبيات « علم الانساب » ـ وقد تكون اسقاطات على المجال الجغرافي . واسقاطات على جسد الحيوان ويقسم الهمداني . (549 هـ) في كتابه عجلة المبتدأ . . . في نسب « البشر الى شعوب وقبائل انطلاقاً من هذا الاعتبار فالمعجم شعوب لانها لا تنسب » وهي تسمي انطلاقاً من مواصفها الجغرافية اما العرب فقبائل لانها تنتسب . والملفت هنا ان تعابير القربى تحمل اسقاطات الاجتماعي على البيولوجي جسد الحيوان ، وعلى الجغرافي في آن معاً فالبطون مثلاً تعود الى « بطن » الحيوان و« بواطن » الاودية ! . . .

ولقد تناولنا هذا الاسقاط في مكان آخر واشرنا الى اهميته المنهجية الكبرى . المترجم .

L'organicisme . والمعادلات السابقة لا يمكن تصورها لو أن تماثلاً عاماً لم يفترض قائماً بين « أعضاء » المجتمع ، وعناصر نوع طبيعي أو ما يحمل عليه هذا النوع : أقسام الجسد ، تفاصيل مميزة .

وتبينّ المعطيات التي لدينا في هذا الاطار أن العديد من اللغات تطابق بين أعضاء الجسد على الرغم من اختلاف (المخلوقات) من حيث أجناسها وأنواعها وان نظام المطابقات هذا قابل للتوسع . . . (Havingtion) . فها هنا إلى جانب المصنِّف المخصوص اذن مصنِّفات تشريحية لا نملك حتى الآن رؤ ية نظرية بصددها وإن كنا على علم بأنها تعمل على صعيدين : القسمة التشريحية والتصنيف العضوي .

ولا تخلو هاتان المرتبتان من أن تكونا متحدتين(*) مترابطتين . وقد سبقت الاشارة إلى أن الاراندا يستدلون من الاختلافات المورفولوجية التي يعاينونها (في الخارج) اختلافات يفترضون وجودها في النسق الادراكي الطوطمي . ونلحظ عند « الاوماها »«Omaha» و« الأوساج »Osage ميلاً تضايفياً Covrélative إلى اقامة اختلافات مخصوصة ذات تعابير رمزية في متن المورفولوجيا الفردية . فتمييز أولاد كل « عشير » بشعورهم التي تقص بأشكالٍ تستحضر ميزة مخصوصة بحيوان أو ظاهرة طبيعية تستخدم كاسم رمزي .

وليس لهذه النمذجة التي تصيب الفرد وتعيد صياغته انطلاقاً من تصورات مخصوصة أو عنصرية أو مفهومية آثار جسدية فحسب بل نفسية أيضاً .

فالمجتمع الذي يحدد أبعاده بالأعلى والأسفل بالسماء والأرض بالنهار والليل يضمّن بنية هذه المتضادات وضعيات اجتماعية أو أخلاقية : المهادنة والعدوانية ، السلم والحرب ، الخير والشر ، النظام والفوضى . . . فهنا لا يكتفي المجتمع بأن يتأمل نسقاً مجرداً قائماً على الاتحاد أو التماثل ، بل انه يدفع بأعضائه المنتمين إلى أقسامه نحو التفرد ويقدم لهم المبررات . . .

ويشدد رادان Radin (I, p 187) بحق عندما يتناول « الوينباغو » «Winnebago» على التأثير المتبادل بين التصورات الاسطورية والدينية التي تتناول

(*) ونذكر أن الاتحاد ليس الوحدة ، بل يناسب معان عدة مثل solidaire أو حتى équivalent كونه تعبير عن (الهوهوية) . المترجم .

الحيوانات من جهة والوظائف السياسية التي تسند الى الوحدات الاجتماعية من جهة أخرى .

ويعتبر الهنود « صوك » «Sauk» مثالاً معبراً في هذا المجال كونهم يعتمدون قاعدة للتعيين تحدد الانتماء لهذا « النصف » أو ذاك . ولم تكن هذه الأنصاف تعتمد الزواج الخارجي ، أما دورها الطقوسي الصرف فيظهر في اعياد المواد الغذائية ؛ وهنا اشارة مهمة فيما نذهب اليه ، إلى ارتباط هذه الأعياد بطقوس توزيع الأسماء . ويخضع الانتماء لأي من الأنصاف لقاعدة التناوب : فالبكر يُنسب إلى النصف المقابل لنصف أبيه ، والثاني لنصف أبيه وهكذا . . . أما هذا التنسيب فيحدد نظرياً على الأقل سلوكات تبدو طبائعية أو جبليّة . فعلى أفراد النصف (القبلي) « أوسكوش » «Oskuŝh» انجاز ما أقدموا عليه . أما أفراد النصف « كيشكو » «Kishko» [البيض] فلديهم ملكة الرفض . فالتضاد بين الأنصاف يؤ ثر اذن من حيث المبدأ على الأقل مباشرة على جبلّة الأفراد وميولهم وملكاتهم . ويُبين الطابع المؤ سس الذي يجعل هذا التأثير ممكناً العلاقة البعد النفسي الذي لا ينفك عن مصير الشخص والبعد الاجتماعي الناتج عن اعطاء اسم لكل فرد .

ونصل هنا إلى المرتبة الأخيرة من مراتب التصنيف وهي مرتبة تُشخص الأفراد ، ذلك أن الأفراد لا يرتبون ضمن الأنساق التي نحن بصددها في مراتب فحسب بل ان اشتراكهم في مرتبة من المراتب لا يمنع ـ أو انه يستتبع تمايزهم في متنها كل في موقع مخصوص له أو أن يقوم تناسب ما بين انتظام الأفراد في متن المراتب وانتظام المراتب في متن مقولات من درجة أرفع . فان أنموذجاً واحداً من العمليات المنطقية يؤمن الوصل ليس بين جميع الميادين المظروفة داخل النسق التصنيفي فحسب بل أيضاً بين الميادين المحورية (الواقعة في متن ظرفه) وهي قد تبدو خارجية متفلتة عنه من حيث طبيعتها : فها هنا في طرف من أطراف الأفق (وكونها ذات امتداد لا حدود له عملياً وذات اشتراك في الهوية من حيث المبدأ) الأسس الفيزيائية ـ الجغرافية للحياة الاجتماعية وهذه الحياة الاجتماعية ملحوظة من حيث اختراقها للقالب التي كانت قد حفرته لنفسها . وهناك في الطرف الآخر (ونظراً لطابعها المحسوس وهو معطى بدوره) الكثرة المطلقة ، أي تكثرات الكائنات الفردية والجماعية ، وهي التي قيل فيها انها أعطيت أسماء لصعوبة الدلالة عليها(*) .

(*) في هذه الدقيقة الهامة إشارة إلى علاقة المجرد بالملموس والكثرة بالوحدة والجزئي بالكلي ، إلا أن الكاتب يخلط هنا =

Gardiner ـ ليست أسماء الاعلام اذن من كيفيات الانساق التصنيفية التي تكفي الاشارة اليها ككيفية من ضمن كيفيات أخرى .

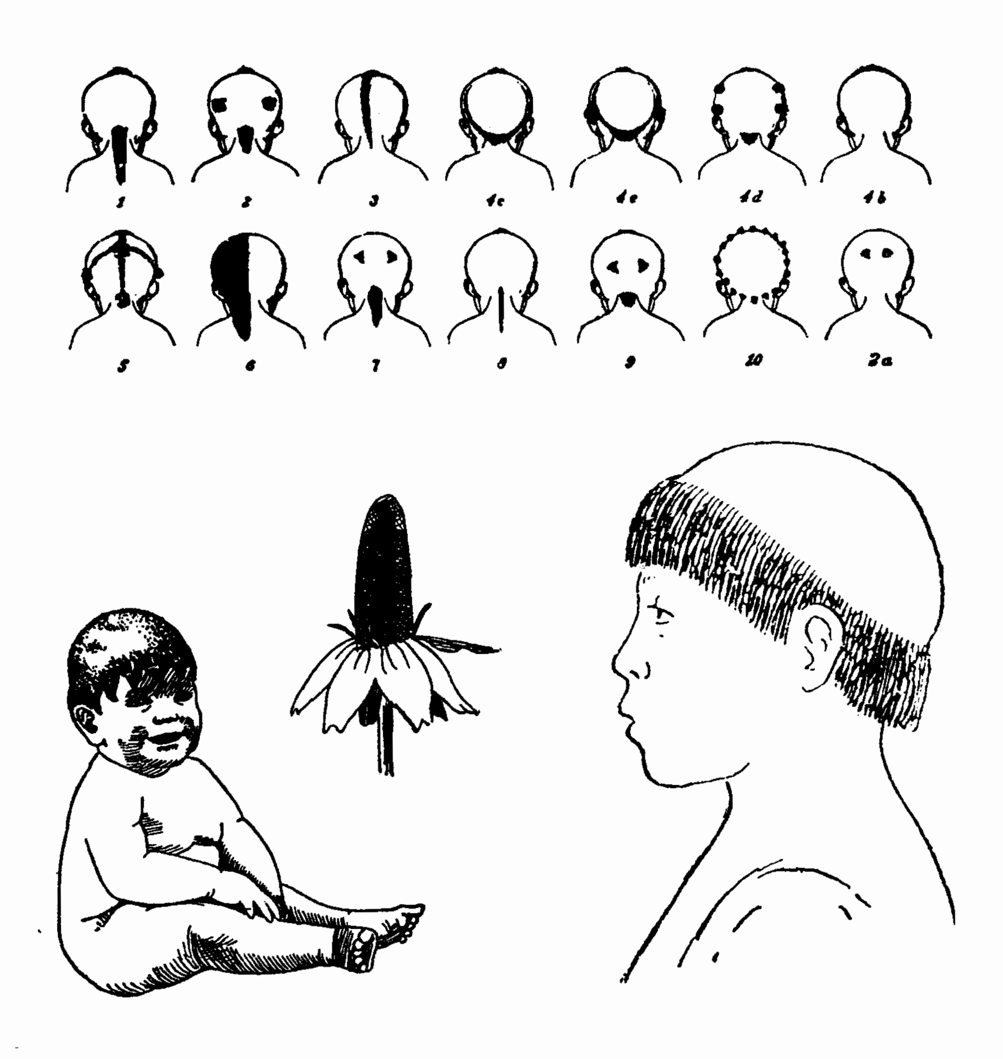
وتطرح هذه الأسماء أشكالاً هو أكثر الحاحاً بالنسبة لعلماء الاتنولوجيا مما هو عليه بالنسبة لعلماء اللغة . فالمسألة تدور بالنسبة للغويين حول طبيعة أسماء الاعلام وموقعها في منظومة اللغة ، أما الأمر بالنسبة لنا فيتعلق بالإشكال نفسه ، ولكن بشيء آخر أيضاً ، أي اننا نجد أنفسنا أمام مفارقة مزدوجة ، اذ علينا أن نقر من جهة بأن هذه الأسماء تعتبر أجزاءً تحليلية لا تنفك عن الأنساق التي نقاربها بوصفها رموزاً أو وسائل لتثبيت الدلالات وذلك من خلال تحويلها تحويلاً يستخدم تعابير ترتبط بدلالات أخرى .

فهل يتسنّى لنا ذلك حين نأخذ بقول المناطقة وعلماء الالسنية بأن أسماء الاعلام على حد تعبير ميل خالية من المعاني «Meaningless» . ومن جهة أخرى وهي الأهم فقد علمت أن صور الفكر وأشكاله التي رأيناها هي أقرب من الكليات التي تحيط بالواقع مستخدمة مراتب متناهية الأعداد وانه من خصوصيتها الأساسية ان تكون قابلة للتحول بعضها إلى البعض الآخر . كيف تمكنّ هذا الفكر المتكمم الذي نسبنا اليه على الصعيد العملي اكتشافات العصر النيولني الكبرى ، أن يشبع رغباته ـ على الصعيد النظري ـ وأن يتصدى بفعالية للواقع الملموس ، اذا كان الملموس يرد في النهاية الى ترسبات من اللامعقولية ، ويظل ممتنعاً عن الاستدلال والتعبير . فليس للمبدأ القائل بكل شيء أو لا شيء بالنسبة للفكر القائم على العمليات الثنائية مصادقية منهجية فحسب بل انه يعتبر من خصائص الكائنات نفسها : لا بد لكل شيء أن يتضح بالمعاني والا لفقدت معاني الأشياء كلها(*) .

وعود إلى المعطيات الاتنوغرافية نقول : تصيغ جميع المجتمعات التي تناولناها أسماء الاعلام انطلاقاً من أسماء العشائر . فالمعروف عن شعب « الصوك » «Sauk» الذي ورد أخيراً أن جميع أسماء أفراده تتعلق بالحيوان الطوطمي : فهي إما أن تشير اليه صراحة وإما أن تثير عادة من عاداته أو صفة من صفاته (الواقعية أو

= مرة أخرى بين أحكام الكلي والجزئي والوحدة والكثرة فتختلط عليه الأمور والبحث في ذلك شائك وطويل . ولكننا نشير هنا إلى إعتبار الكثرة في الواقع والوحدة في الذهن مثلها مثل الكلي وهذا غير صحيح ويجعل الرابط بين الكثرة والأسماء غير دقيق على الرغم من أنه يقترب هنا من الحقيقة - المترجم -

(*) كل شيء باستثناء كينونة الكائن التي لا تعتبر خاصة من خصائصه .



1 ـ رأس ذيل العلند ، 2 ـ رأس البيسون وقرناه ، 2 a ـ قرنا البيسون ، 3 ـ فقار البيسون ، 4 b ـ رأس الدب ، 4 c ـ رأس وذنب وجسم العصافير ، 4 d ـ ذَبل السلحفاة مع الرأس والأقدام والذيل ، e رأس النسر وجناحاه وذيله ، 5 ـ الاتجاهات الأربع ، 6 ـ خاصرة الذئب الوبِرة ، 7 ـ قرون وذنب البيسون ، 8 ـ رأس وذنب الايل ، 9 ـ قرون وذنب البيسون الصغير ، 10 ـ أسنان الزواحف ، 11 زهرة الذرة ، صخرة محاطة بالطحالب الطافية على وجه الماء (La Flesche 4, pp 78 et 89) .

الأسطورية) أو انها تعود إلى حيوان أو شيء يلازمه .

وقد أحصى البعض 66 اسماً لعشير الدب ، و11 لعشير البيسون bison و33 لعشير الذئب ، و23 لعشير « الديك الحبشي » dindon و42 لعشير السمكة و37 لعشير المحيط و48 لعشير الصاعقة و14 لعشير الثعلب و34 لعشير الظبي ، (Skinner 2.) .

أما قائمة أسماء الأوساج Osage العائدة « للعشائر » وأقسامها . فهي طويلة للغاية على الرغم من أنها غير كاملة حتى انها تبلغ 42 صفحة من كتاب لافلش La Flesche 4 (pp 126 -164) . وهي ترتكز من حيث صياغتها على نفس المبدأ الذي ترتكز اليه أسماء الصوك . فمثلاً لدينا فيما يختص بعشير الدب الأسود : عينان - مشعان (عينان الدب) آثار - في الحقل ، قطعة أرض - مداسة ، دبة سوداء ، شحم - ظهر الدب . . . ، أما التلينجيت Tlingit في الالسكا فأسماؤهم كلها : « تعود . . . لعشير معين ، وحتى انهم كانوا يعتبرون بعض الأسماء ملكية خاصة « لبيت » أو « جب »(Laguna, p. 185) . ويمكننا الاسهاب في اعطاء أمثلة كهذه ، ذلك اننا نجد ما يشبهها عند معظم قبائل الألغونكين Algonkin والسيو Sioux وقبائل الشواطىء الشمالية - الغربية أي في مواطن الكلاسيكية الثلاثة « للطوطمية » في أميركا الشمالية .

وتقدم أميركا الجنوبية عينات من هذه الظاهرة نفسها ، خاصة عند التوبى كواهيب Tupi Kawahib حيث أسماء العشائر متفرعة عن الاسم الرمزي (Lévi-strauss 3 .)

وتبدو الاسماء عند « البورور »«Broro» أيضاً ملكاً لبعض العشائر أو للاجباب » القوية . أما التي تتحكم العشائر الأخرى باختيار أسمائها فتنعت بالفقر والعوز .

والعلاقة بين أسماء الاعلام والتسميات الطوطمية ثابتة أيضاً في ماليزيا :

« فالنظام الطوطمي الخاص « بالاياتمول » [des Iatmul] عظيم الثراء بالأسماء الشخصية المنظومة في متواليات متمايزة ، إلى حد أن فرداً واحداً يحمل أسماء الأولين الطوطميين - الأرواح ، الطيور ، الثدييات ، المواعين كالقدور والأدوات . . . - العائدة لعشيره . حتى أن الفرد الواحد قد يحمل 30 اسماً أو أكثر .

ويمتلك كل عشير عدة مئات من هذه الأسماء العائدة للأولين وهي أسماء مركبة تحليلياً تعود من حيث مصادرها الى الأساطير السرّية » (Bateson p. 127) .

وأخيراً تسود نفس هذه الوضعية في أوستراليا من أقصاها الى أقصاها . « فعندما نتعرف جيداً إلى لغة « الآرندا » يكفي أن نعلم اسم أي فرد لنستدل على طوطمه » (Pink. p. 176) . ويمكننا أن نورد في هذا المجال شهادة حول « المورجين » وهم من صقع « الأرنهم » «Murngin de la terre d'Arnhem» تثبت ما تم ذكره سابقاً :

« تستوحي أسماء الاحياء دائماً عنصراً من عناصر المزاج الطوطمي وتتعلق بالطوطم بشكل مباشر أو غير مباشر » (Warner, p. 390) . وأسماء العلم العائدة للويك مانكان «Wik Munkan» . تتفرع أيضاً عن الطوطمات المناسبة لها . فبالنسبة للرجال الذين من طوطم السمكة براموندي barramundi (osteoglossun) التي تُصطاد بالحربة لدينا الأسماء التالية : البراموندي ـ تسبح ـ في ـ الماء ـ وترى ـ رجلاً ، البراموندي تتنفس ، البراموندي ـ عيونها ـ مفتوحة . . . أما بالنسبة للنساء اللواتي طوطمهن السرطان (السلطعون) لدينا : [للسلطعون ـ بيض] ، [المد ـ يجرف ـ السلطعون] [السلطعون يختبىء ـ في حِفرة] . . . (Mc Connel) ولقبائل نهر الدريسدال Drysdale أسماء تشتق من التسميات الطوطمية : وكما تشير عبارة نوهنا بها سابقاً : «كل شيء يتعلق بالطوطم» (hermandez) . ومن الواضح أن هذه التسميات الفردية تعود لنفس نظام التسميات الجماعية التي درسناها سابقاً ، وانه عبر هذه الأخيرة يمكننا الانتقال مستخدمين بعض التحويلات ، من أفق التخصيص إلى الأفق المقولات الأعم . وبالفعل فان أي « عشير » أو قسم (بطن) يملك حصة من الأسماء تعود « رخصة » حملها لأعضائه ، وكما أن الفرد جزء من الجماعة فإن الاسم الفردي هو « جزء » من التسمية الجماعية : فإما أن تغطي هذه التسمية الحيوان بمجمله وأن تتناسب الأسماء الفردية مع أعضاء أو أجزاء من هذا الحيوان ، وإما أن التسمية الجماعية تأتي من مفهوم الحيوان المأخوذ في أعلى العمومية فيما تتناسب التسميات الفردية مع أجناسه المحمولة عليه كموضوع وهي تدل على عوارضه في الزمان أو المكان : كلب ـ نابح ، ثور ـ ثائر ، أو ان تكون هذه التسمية نتاج أسلوب مركب من الاثنين معاً : عينا ـ الدب ـ البارقتان . وفي هذه العلاقة قد يكون الحيوان موضوعاً أو محمولاً : السمكة ـ تحرك ـ ذيلها ـ المد ـ يجر ـ

السرطانات . . . وأية تكن الطريقة المتبعة (والطرق غالباً ما تترابط) فان اسم العلم يدل على طابع جزئي أو ناحية من الكينونة الحيوانية أو النباتية ، كما أنه يحيل إلى طابع جزئي من الكائن الفردي ـ وذلك مطلقاً وبشكل خاص في تلك المجتمعات حيث يحمل الفرد اسماً جديداً في كل فترة هامة من حياته .

والواقع أنه في هذه المجتمعات المتجاورة تستخدم التراكيب نفسها لصياغة أسماء شخصية (يحملها أفراد الجماعة « العشائرية ») أو أسماء جماعية (تحملها العصب أو « الأجباب » . . . أي تقسيمات « عشير » واحد) .

فاننا نشهد اذن عمليتي تقسيم متوازيتين : قسمة النوع إلى أجزاء (أعضاء) الجسد وحالاته ، والفئة أو « القسم » الاجتماعي الى أفراد وأدوار اجتماعية . وكما اننا بيّنا مستخدمين نماذج صورية كيف أن قسمة مفهوم النوع إلى أنواع مخصوصة وكل نوع إلى أفراد وكل فرد إلى أعضاء جسده يصب في النهاية في عملية التصنيف ويعود صعوداً نحو الكليات أي من الأقسام المحسوسة إلى الأقسام المجردة ثم منها إلى الفرد المدرك كمفهوم فاننا نبينّ هنا كيف أن انفكاك الكلي يستكمل هنا بصعود ثانٍ نحو الكليات .

يبدي « كروبر » حول أسماء الاعلام العائدة « للميوك » «Miwok» في كاليفورنيا ملاحظات تبلور أمثلتنا وتفتح أفقاً جديداً :

« لا توجد فواصل داخل « الانصاف » . الا اننا نجد أن قوائم طويلة في الحيوانات والنباتات والأشياء . وقد ارتبطت بكل واحد منها . والواقع أن نظرية « السكان المحليين » تقول بأن جميع الأشياء تدخل من ظرف أو من آخر (في هذه القائمة) فكل فرد ينتمي إلى نصف معين يقيم علاقة خاصة مع الأشياء التي تميز هذا النصف ـ علاقة يصح اعتبارها طوطمية ـ ولكن من منظور واحد فقط : أي من ناحية اسمه . ويستدعي هذا الاسم الذي يعطيه له جدّه منذ الطفولة أو قريب آخر ، ويحمله طوال حياته ، حيواناً معيناً أو شيئاً طوطمياً يتميز به نصفه (القَبلي) . وقد نقول أكثر من ذلك اذ لا يحتوي الاسم في أكثر الحالات ، على الطوطم مباشرة الا انه يتشكل من مصدر فعل أو صفة تدل على طوطمات أخرى .

فهكذا نجد أن الفعل hausu - s يشكل « مصدراً للاسمين, Hausu Hauchu . حيث يدل الأول على تثاءب الدب وهو يستيقظ والآخر على فم سمكة

السومون وهي تخرج من الماء . ولا تضمن هذه الأسماء شيئاً يوحي بهذه الحيوانات ـ وهي تنتمي أيضاً الى انصاف متقابلة . وعندما يعطي الشيوخ (المسنون) الأسماء يعينون بالطبع الحيوان الذي يضمرون فيُعلمون بذلك الذين يحملون الاسم وأنسباءهم وأزواجهم وأصحابهم . . . الا أن فرداً من الميوك Miwok ينتمي إلى القسم (النصف) الآخر كان ليتساءل ان كان المقصود الدب أو السومون أو حيوانات أخرى ، قد يبلغ عددها الاثني عشرة (Krocber 2, pp. 453 - 454) .

ولا يبدو هذا الطابع خاصاً بالميوك . فعندما نتفحص لوائح الأسماء «العشائرية» الخاصة بقبائل السيو Sioux ، فاننا نصادف الكثير من الحالات المماثلة ، ونجد أن مشاهدات كروبر مطابقة لخاصية من خصائص نظام التسميات عند الهنود هوبي Hopi . فالاسم Cakwyamtiwa ومعناه الحرفي [الأزرق (أو الأخضر) الذي ظهر] قد يدل وفقاً للعشير الذي ينتمي اليه المسمي أو الملقِب ، على زهرة التبغ المتفتحة ، أو زهر Delphinium scaposum أو انعقاد زهر النباتات عامة . أما اسم Lomahongioma « انهض » أو « انهض بأناقة » فقد يوحي للأسباب ذاتها بجذع القصب أو أجنحة الفراشة المرتفعة . . . (Voth 3, p. p 68 - 69) .

وتطرح هذه الظاهرة من حيث عموميتها مسألة نفسية تدخل ضمن اهتمام نظرية الأسماء (الألقاب) نتناولها فيما بعد . فنكتفي هنا بالاشارة إلى أن غياب التحديد النسبي الذي يصيب النسق يبرز كإمكان على الأقل خلال مرحلة الصعود نحو الكليات : فاسم العلم يتكون بتقسيم النوع وانتقاء طابع جزئي . ولكننا عندما نعيِّن فعل الانتقاء فقط دون أن نتناول النوع ـ الذي يشكل موضوع هذا الانتقاء ـ فاننا نقصد أن كل انتقاء (أو سحب) (أي كل تسمية أو تلقيب) انما يشترك مع السحوبات الأخرى بشيء ما . ونحن نستدعي بذلك وحدة ما نتكهن وجودها في قلب الكثرة . ومن هذا المنطلق أيضاً نقول أن دينامية التسميات الفردية تدخل في إطار الأنساق التصنيفية التي تناولها تحليلنا . فهي تتشكل من سبل النموذج نفسه وفي اتجاه مماثل .

ومن الملفت أن لأنظمة التحريم مميزات مشابهة إن على صعيد التسميات الفردية أو الألقاب الجماعية . فان استخدام النبتة أو الحيوان الذي يتكوّن منه الاسم

الرمزي غالباً ما يحرم على الجماعة وأحياناً يحرم لفظ اسم النبتة أو الحيوان الذي يرمز الى الفرد والحال أن العبور من هذه المرتبة الى تلك ممكن الى حد ما: فأسماء الاعلام التي استعرضناها حتى الآن هي من الصنف الذي يتشكل عامة من تقسيم ذهني لجسم الحيوان يستلهم حركات الصياد أو الطاهي ، ولكنها قد تتكوّن أيضاً من تقاسيم اللغة . ففي قبائل نهر الدريسدال ، يتشكل اسم المرأة Poonben اشتقاقاً من اللفظة الانجليزية «Spoon» « ملعقة » ، وهي ماعون ذو علاقة بالطوطم : « الرجل - الأبيض » وهو ما كان بالامكان توقعه »(Hernandez) . ونحن نصادف إن في أوستراليا أو في أمريكا تحريمات ، تصيب استخدام أسماء الأموات ، تطال جميع الألفاظ التي قد تشبه لفظها « فالتيوي »«Tiwi» في جزر ملفيل Melvile وباتورست Bathurst يحرمون لقب «Mulankina» وفي الوقت نفسه لفظة mulikina التي تعني : ممتليء ، مكتنز، كافي . . . (Hart) ونجد تحريماً مماثلاً عند « اليورك » « فعندما مات Tegis حرم لفظ الاسم tsis ويعني جثة العصفور Pic على أهله أو في حضورهم »(Kroeber, 2, p 48) .

وتهمنا هذه الوقائع من زاويتين ، الأولى كونها تحمل مطابقات واضحة مع التحريمات الغذائية ، التي تلحق تعسفاً بالطوطمية وحدها .

فكما اننا نجد في موتا Mota امرأة وقد أصيبت « بعدوى » نبتة أو حيوان فانجبت على أثرها ولداً أخضع لتحريم غذائي يناسبها ، وفي أولاوا Vlawa ، ان المنازع « يعدي » نوعاً من الحيوان أو النبات متقمصاً فيه فيحرم على أولاده وأحفاده أكله ، نجد أيضاً وانطلاقاً من التجانس اللفظي أن لفظاً يُصاب « بعدوى » لفظ آخر فيحرم استخدامه ، والثانية وهي أن هذا الطباق اللفظي يحدد مراتب الكلام التي يصيبها التحريم لكونها من « نوع » واحد ، فتكتسب لأجل ذلك واقعية (أو نفس أمرية) تشبه واقعية أنواع الحيوان والنبات . وتجدر الاشارة إلى أن هذه « الأنواع » من الألفاظ التي تشترك بتحريم واحد تضم أسماء نكرة وأسماء علم ، ما يبرر الظن بأن الاختلاف بين الصنفين ليس بالأهمية التي كنا لنقبل بها حين انطلقنا (في تحليلنا) .

وبالتأكيد نحن لا نصادف هذه العادات والطرائق في جميع المجتمعات « الغريبة » Exotiques وهي أيضاً ليست متواترة في المجتمعات التي تطلق على أقسام عشائرها أسماء حيوانات أو نباتات . ويبدو أن « الايروكوا » «Iroquois»

وهم من هذا الصنف الأخير يعتمدون نسقاً لتسمية الأشخاص يختلف تماماً عن نسق الألقاب « العشائرية » . إذ غالباً ما تتألف أسماؤهم من فعل وموصوف يتضمنه هذا الفعل أو من موصوف وصفة :

[في يمين - السماء] ، [يحمل السماء] ، [ما فوق السماء] . . . [زهرة معلّقة] ، [زهرة جميلة] ، [ما وراء الزهر] ، [يأتي - بالانباء] ، [ينبىء بالهزيمة] ، (أو النصر) الخ . . . [تعمل في المنزل] ، [لها زوجان] ، [حيث يلتقي النهران] ، [تقاطع الطرق] الخ . . . وليس في هذه الأسماء أية اشارة إلى الحيوان الرمزي ، أو حتى إلى « العشير » . أي أن الأسماء تشير إلى النشاطات التقنية والاقتصادية والسلم والحرب وعوارض الطبيعة والأفلاك .

ويبينّ مثل « الموهواك » (Mohawak de Grand River) ، حيث تفكك التنظيم « العشائري » بوتيرة أسرع مما حصلٍ في مجموعات أخرى ، كيف أن الأسماء قد سويت في الأصل بطريقة اعتباطية مثلاً :

[قطع جليد - تجرفها - المياه) يطلق على من يولد أيام ذوبان الثلوج أو [انها - في - حالة - العوز] على ابن امرأة فقيرة(*) (Goldenweiser, pp. 366- 368) .

إلا أن هذا الوضع لا يختلف جذرياً عن الوضع السائد عند « الميوك » و« الهوبي » حيث لا تعود الأسماء التي تستوحي مبدئياً النبتة الطوطمية أو الحيوان الطوطمي اليهما جهراً ، بل بصورة خفية تتطلب التأويل ، وحتى ان لم يكن هذا التأويل ضرورياً يبقى أن أسماء الأعلام التي يستخدمها الايروكوا وهي تتعدّى المئات أو حتى الآلاف - تعتبر من الممتلكات التي تحرص عليها « العشائر » حرصاً شديداً . وهذا ما سمح « لغولدنويزر » «Goldenweiser» القول بأن عشائر السلحفاة الصغرى والكبرى ودجاجة الأرض الصغرى والكبرى . . . قد تشكلت بالتضاعف : فهي تردد الأسماء نفسها . ولا تنتج الأسماء التي يسردها هذا المؤلف بالتأكيد عن تقسيم الحيوان الطوطمي . بل انها توحي بتجزيء شؤون الحياة الاجتماعية ومظاهر العالم المادي التي لم يتوصل نسق التسميات « العشائرية » إلى احتجابها بعد ، داخل عينات شبكة . وقد يكمن الفارق الرئيسي بين نسق التسميات عند « الايروكوا » من جهة وعند « الميوك » و« الهوبي » و« الاوماها »

(*) نجد عند كوك Cooke تصنيف تحليلي لحوالي 1500 اسم علم للاريروكوا Iroquois .

و« الأوساج » (من جهة أخرى لكي نقتصر على بعض الأمثلة) في أن هذه القبائل توسع نطاق « تحليلها » التي تبدأه على مستوى التسميات القبلية ليطال أسماء الأعلام فيما يستخدم « الايروكوا » هذه الأسماء لتحليل الأشياء الجديدة ، الا أن هذين التحليلين يتبعان نموذجاً صورياً واحداً .

أما حال القبائل الافريقة على اختلافها فأشد اضطراباً بالمقارنة مع الحالات السابقة « فللباغندا » «Baganda» أسماء كثيرة (جمع منها أكثر من 2000) هي في الوقت نفسه صفات « عشائرية » . والباغندا حالهم حال « البورورو » في البرازيل يتوزعون في « عشائر » متفاوتة الغنى والفقر من حيث عدد الأسماء التي تتملكها .

وعلى الرغم من أن هذه الأسماء ليست مخصوصة بالكائنات البشرية حصراً ، بل تطلق أيضاً على الهضاب والأنهر والصخور والغابات والموانىء والأدغال والأشجار فانها لا تشكل هنا بخلاف الحالات السابقة إلا صنفاً بين أصناف أخرى أي أنها : (Nsimbi) . واننا نلحظ أيضاً بصورة أوضح (خصوصية أسماء الاعلام) عند قبائل أخرى من هذه المنطقة نفسها . « فغالباً ما تبدو أسماء الأشخاص عند النيورو noyoro معبرةً عن ما يمكن وصفه بأنه « الحالة النفسية » المميزة للنسيب أو الأنسباء الذين يسمون الطفل »(Beattie, pp. 99 - 100) .

وقد لحظت هذه الظاهرة عن كثب في قبيلة أخرى في الأوغندا : « اللوغبارا » «lugbara» حيث تسمي الأم طفلها بمشاركة حماتها أحياناً . ومن أصل 850 اسماً جمعت من قسم « عشائري » واحد تبينّ أن الثلاث أرباع منها يدل على سلوك قريب من الأقرباء أو على سمة من سماته : « بكسل » لأن الأهل يتصفون بالكسل ، « في ـ كأس ـ البيرة » لأن الأب سكير . « لا ـ تعطي » لأن الزوجة لا تطعم زوجها جيداً . . . أما الأسماء الأخرى فتدل على وفاةٍ حاصلة أو ستحصل (لاخوة المولود ، للأهل أنفسهم أو لأفراد آخرين من الجماعة) ، أو على مواصفات الطفل .

ومن الملاحظ أن معظم الأسماء مُهينة إلى حد ما للأب أو حتى للأم التي يكون الاسم من «انتاجها» ، فهذه الأسماء تكون استعارات دالة على أمراض لا تشفى أو على الخِسة ، أو انها تجرد الأهل من مكانتهم الاجتماعية أو المادية . فكيف يمكن لأم تختار اسم مولودها أن تختاره لتصف نفسها بأنها ساحرة شريرة أو زوجة غير مخلصة أو « بلا أصل » ؟ . . .

يقول « اللوغبارا » ان أسماءً من هذا النوع لا تختارها عادة الأم بل الجدة (أم الأب) .

ونحن ندرك من خلال الصراع بين الأجباب المتصاهرة كيف أن الأم تنتقم من أهل زوجها الذين يعاملونها بلؤم مختارة لابنها اسماً يذل الأب . ومن خلال هذا الصراع نفسه أيضاً لماذا ترتبط الجدة (أم الأب) بأحفادها بعاطفة قوية جداً معبرة بالمقابل عن حقد شديد تجاه كنتها . فهاهنا اذاً تفسير واحد لظاهرتين تبدوان مختلفتين . (Middleton) . الا أن هذا التفسير يظل ناقصاً . إذ الجدة تنتمي أيضاً إلى قسم قرابي (جب) غريب وقد مرت من قبل بوضعية تشبه وضعية كنتها . . . من هنا يبدو لنا أن التفسير الذي يعطيه « بيّتي »«Beattie» حول تسميات مماثلة عند « البانيورو »«Banyoro» أشد عمقاً وتماسكاً . فالاسماء تشير هنا كذلك إلى « الموت ، والأسى والفقر و« لدغات » الأقارب » ، وذلك « لأن الشخص الذي يختار الاسم لا يرى نفسه فاعلاً بل منفعلاً أي ضحية الآخرين الذين يصبون عليه حقدهم » . وإن لهذا الاستسلام النفسي الذي ينعكس على صورة الذات المرتهنة لمواقف الآخرين تعبيره على المستوى اللغوي . « فالفعلان « أضاع » « وسها » يستخدمان في لغة لونيورو » «lunyoro» بصيغة تجعل « الساهي » مفعولاً به « والمسهو عنه » فاعلاً « فالساهي » و « المضيّع » لا يفعلان بالأشياء بل ان الأشياء تفعل بهما . . (Beattie, p 104 et n. 5) .

ومهما يكن الاختلاف بين نمط تشكل هذه الأسماء وذاك الذي تم تحليله فان الاثنين يتواجدان معاً « البانيدرو » و« اللوغبارا » ذلك أسماءً مخصوصة تحفظ للمواليد الذين رافقت ولادتهم أحداث مميزة . فعند « اللوغبارا » يخصص اسم « اجووا » للصبي التوأم و«اجوروا» للبنت التوأم ، « أونديا » و« اونداينوا » لابن وانبة امرأة كان يظن انها عاقر . و« بيليني » (للقبر) لأول مولود يعقب وفاة أولاد عدة . اذن توجد هذه الأسماء قبل الاشخاص الذين سيحملونها ، وهي تعطي لهم تعبيراً عن وضعية تميزهم في الواقع ، وإن لم تكن مخصوصة بهم ، وهي وضعية تحمل بالنسبة للجماعة دلالات مكثفة . فهي اذن تختلف كلياً عن الأسماء التي يبتدعها دون قيود شخص معين لشخص معين آخر ، فتعبر اذّاك عن حالة نفسية عابرة .

فهل يصح القول والحالة هذه أن النوع الأول من الأسماء يشير إلى طبقات (قرابية) فيما يشير الثاني إلى أفراد ؟ الواقع أن هذين النوعين لا يخلوان من أسماء الاعلام ، وان الثقافات التي نحن بصددها تدرك هذا الأمر جيداً وترى في هذين النوعين من الأسماء بديلين لا يمتنع أن يحل الواحد منهما مكان الآخر : فقد تختار أمُّ « لوغوبرا » ، مثلاً ، بين الطريقتين قبل أن تنتقي اسماً لمولودها .

فها هنا اذاً انواع وسيطة بين هذين النوعين . وعندما ادخلنا اسماء الهوبي Hopi في النوع الاول تغاضينا عن خاصة من خصائصها تقربها من النوع الثاني . فهي وإن عادت حكماً الى مرتبة من مراتب الواقع (مرتبة الالقاب العشائرية مثلاً . . .) فان العلاقة لا تنعقد مع « العشير » الذي يحمل الاسم (كما هي حال « اليوما » «Yuma» مثلاً) بل مع العشير الذي يعطيه(*) . فان الخاصة التي يدل عليها اسمي ليست من خصائص النبتة او الحيوان الذي يشكل رمز عشيرتي ، بل النبتة او الحيوان الذي يشكل رمزاً لعشيرة « عرّابي » Parrain .

فها هنا موضوعية تستحيل ذاتية بتدخل « الآخر » الذي أُعتبر ممراً له او سبيلاً وهي تحجب هنا دون شك لأن الاسماء تبقى رجراجة غير محكمة كونها لا ترتبط صراحة بالرمز الطوطمي ، إلا أنها تشتد وتتعمق أيضاً وذلك من ناحيتين الأولى وهي أننا لكي نفهم الاسم لا بد لنا من الرجوع الى الظروف الاجتماعية الملموسة التي كونت إطار التفكر بالاسم والتسمية . والثانية وهي أن الذي يعطي الاسم يتمتع بحرية نسبية ، تسمح لنا بأن ينحته أو يصيغه بنوع من الابداع شرط أن يتقيد بقاسرة مبدئية وهي أن يكون الاسم قابلاً لأن يفسر إنطلاقاً من الألفاظ التي تستخدم عادة في تسميات « عشيرية » .

وتنطبق القاعدة نفسها عند الميوك Miwok حيث لا بد ان يكون الاسم وهو مبتكر ومتشابه (غير محكم) ، متعلقاً بالكائنات والاشياء العائدة للنصف (القبلي) الذي ينتمي اليه الشخص المسمى .

(*) تذكر هذه القاعدة بتلك التي تعتمدها القبائل الاسترالية في « شيربورغ » Cherburg في Queensland ـ فلكل فرد ثلاثة اسماء يعود اولاها الى الموقع الطوطمي الخاص بالمسمىً والآخران بالطوطم الابوي على الرغم من ان التنسيب الطوطمي ينحدر من الام . . . فالمرأة التي يكون طوطمها مثلاً الاوبوسوم تحمل اسم « بوتيلبارو » Butilbaru وهو اسم مجرى نهر جاف واسمين مشتقين من الطوطم الابوي . . . Kelly P 468 .

نحن اذن أمام نوعين حديّين من أسماء الاعلام تقع بينهما أنواع عديدةوسطية. ويشير في الحالة الاولى الاسم الى هوية المسمى ، اي يؤكد ، من حيث هو انطباق لقاعدة معينة ، انتماء الفرد « الذي يحمل الاسم » الى مرتبه محددة سلفاً في سلم المراتب (جماعة في نظام من الجماعات ، وضعية المولود في نظام الوضعيات الاجتماعية المختلفة) اما في الحالة الثانية فالاسم ثمرة ابداع الفرد « الذي يسمّي » وهو يعبر بواسطة من يسمي عن حالة ذاتية عارضة. ولكن هل يصح القول بأن في الحالتين تسمية فعلية ؟ فالخيار يدور كما يبدو بين تعيين هوية الآخر بحمل صنف عليه ، او تعيين الهوية الذاتية من خلال الآخر وبحجة تسميته .

اذاً نحن لا نسمي ابداً : اننا نصنف الآخر عندما يعبر الاسم عن مواصفاته ويتحدد بها او اننا نصنف انفسنا عندما نفترض اننا دون قيود او خارج اية قاعدة فنسمي الآخر « بفعل حر » : اي وفقاً لمواصفاتنا الذاتية . وغالباً ما نقوم بالامرين معاً .

. . . أشتري كلباً اصيلاً ـ فاذا اردت ان يحافظ على قيمته فتنتقل الى سلالته فلا بد لي من التقيد ببعض القواعد الدقيقة لأختار له اسماً ، وهي القواعد السائدة وسط جماعة مالكي الكلاب الاصيلة التي اريد الانتماء اليها . وغالباً ما يلقب الكلب بمبادرة « دار الرعاية » حيث ولد ، فينزل الاسم في سجلات الشركة حين الاستلام .

ويبدأ هذا الاسم بشهرة اصطلاحية ترمز الى سنة ولادة الكلب يتلوها لقب معين .

ويمكنني دون شك ان انادي كلبي كما اشاء . . . ولكن لنفرض ان كلباً انكليزياً جعيد « كانيش » يسميه مقتنيهBawaw فانه سيحافظ على اسمه الاصلي المدون في سجلات نادي«Kennel Club» وهو : «Top- Hill Silver Spray» : اسم مركب من كنيتين الاولى تدل على دار معينة للكلاب والثانية على اسم كان ما يزال شاغراً . اذن فاسم المناداة « اللقب » هو من حق مقتني الكلب حصراً اما « الشهرة » المرجعية فهي نموذجية نسقية ، وهي اذ تدل على تاريخ الولادة والانتماء الى جماعة في آن تنتج عن المزج بين ما يسميه علماء الاتنولوجيا : اسماً « عشائرياً » واسماً ترتيبياً » .

او انني اعتقد ان لي ملء الحرية بان اسمي كلبي كما اشاء . الا انني اذا اخترت ميدور Médor أصنف كرجل مبتذل وإذا اخترت «ميسيو» Monsieur او « لوسيان » Lucien اضع نفسي في خانة الرجل الطريف - الذي يتحدى - واما اذا اخترت Pelléas فأصنف نفسي فناناً .

فلا بد ان يكون الاسم الذي انتقيه ، في اطاري الحضاري ، منتمياً إن بالامكان الى طبقة اسماء الكلاب وان يكون شاغراً - شاغرٌ نسبياً وإن لم يكن مطلقاً اي ان لا يكون جاري قد استخدمه - فاسم كلبي سيتتبع اذاً عن تقاطع ميادين ثلاثة : مرتبته في متن طبقة معينة وكعنصر في فئة من الاسماء الشاغرة ضمن هذه الطبقة واخيراً كعنصر في مرتبة دوافعي او نزواتي .

فالعلاقة بين اسم العلم واسم النكرة مغايرة للعلاقة التي تقوم بين التسمية والدلالة . فنحن ندل دائماً اما على الآخر او على انفسنا .

فهنا يكمن الاختيار حصراً، وكما هي الحال في ميدان الرسم بين الفن التشكيلي والفن غير التشكيلي يدور الاختيار بين ان نصنف الشيء او نضعه خارج اي صنف فيصبح وسيلة لتصنيف الذات التي تعبر عن نفسها من خلاله .

ولا تخلو من هذا المنطلق انساق التسمية هي ايضاً من « التجريد » فهنود السيميول Sémiole مثلاً يستخدمون لصياغة اسماء البالغين عدة متواليات ذات عناصر محدودة تمزج دون ان يؤخذ معانيها بعين الاعتبار فلدينا مثلاً متوالية « معنوية » حكيم ، مجنون ، حريص ، ماكر . . . ومتوالية شكلية (مورفولوجية) : مربع ، دائري ، مطاول ، كروي . . . متوالية «حيوانية » زولوجية) : ذئب ، نسر ، قُندس ، كوجر (اسد امريكي) وحين ننتقي لفظاً من كل متوالية ووضعها متجاورة يصبح لدينا مثلاً الاسم : كوجر - مجنون - كروي . . (Sturtenant, P.. 508) .

***

لقد اصطدمت الاتنوغرافيا خلال دراستها لاسماء الاعلام بصعوبات ومعيقات تناولها تومسون Thomson بعمق من خلال نموذج استرالي : الويك مانكان Wik Munkan ، الذين يعيشون في الجانب الغربي من شبه جزيرة « رأس يورك » Cap York : فهنا تشتق اولاً اسماء الاعلام من الطوطمات وتعتبر من موضوعات المعارف المقدسة الباطنية وتتعلق ثانياً بالشخصية الاجتماعية وتستثير مجمل

العادات والطقوس والمحرمات . وهي من هذه الناحية تتلازم مع نسق من التسميات تفوقها تعقيداً وتشمل الفاظاً تستخدم عادة لمناداة الاقارب والفاظاً مقدسة تضم اسماء الاعلام والالقاب الطوطمية الا انه على الرغم من هذا التمايز بين المقدس وغير المقدس تبقى اسماء الاعلام (المقدسة) والالفاظ المستخدمة في التنسيب (غير مقدسة) من الاسماء الفردية والتسميات الطوطمية من الالفاظ الدالة على الانتماء للجماعة . فها هنا اذاً ترابط بين الطابع المقدس والطابع غير المقدس .

وتنشأ صعوبة أخرى عن تعدد المحرمات التي تصيب استخدام اسماء الاعلام فالويك مانكان يمنعون ذكر الاسم خلال 3 سنوات تلي وفاة الشخص اي حتى ترميد جثته المحنطة .

او ذكر بعض الاسماء : اسماء الاخت والاخ والزوجة . ومن يزلّ لسانه من الباحثين فيسأل مستخبراً ، يواجه بدل اعطائه الاسماء التي يطلبها بالاجوبة الآتية : « بلا اسم » « ليس هناك اسم » ثاني البكر » .

ونواجه أيضاً صعوبة ناتجة عن تعدد المقولات الاسمية وكثرتها . ولا بد لنا أن نميز عند « الويك مانكان » Wik Munkan بين مصطلحات القربة : nämp) Kämpan) ، والالقاب ، والكنيات (Nämp Yann) اي حرفياً : « اسم لا شيء » مثلاً « ضرير » او « اعسر » ، واخيراً اسماء العلم الحقيقية ، (Nämp) . وعادة تستخدم الفاظ القربى وحدها للمناداة الا اثناء الحِداد حيث تستخدم الفاظ مناسبة : « الارملة » « الارمل » ، او « نسيب الفقيد » وهي تشير تخصيصاً الى وفاة اخ او اخت (البكر ، او غير البكر) ولد ، ابن او ابنة العم ، الخال او الخالة جد او جدة . ونلحظ هذا النمط من التسمية أيضاً عند بعض القبائل في المناطق الداخلية من بورنيو Bornéo ونحن نرى أن لطريقة صياغة أسماء الاعلام أهمية خاصة .

فلكل فرد 3 اسماء شخصية : اسم « سُرّي » «Nämp «Ombilical) kort'n) والاسم الكبير (Nämp pi'in) والاسم الصغير Nämp Mäny . وتشتق جميع الاسماء الكبرى والصغرى من الطوطم او من صفاته ، فهي اذاً من الخصائص « العشائرية » . وتتعلق الاسماء الكبرى بالرأس والنصف الاعلى من جسد الحيوان الطوطمي ، اما الاسماء الصغيرة فبالاقدام او الذنب او النصف السفلي من الجسد .

فاذا كان الرجل من « عشيرة » السمكة مثلاً يكون اسمه الكبير : « الرجل يضرب » (الرأس) (Pömpikän) . واسمه الصغير « قدم » (Yänk) « الجزء المخصور من الذنب » ، اما اسم المرأة من العشيرة نفسها فيكون مثلاً (شحم) « البطن » (Pämkotjattä et Tippunt) .

اما الاسماء السرّية فهي الوحيدة التي قد تكون تابعة « لعشيرة » اخرى ، او حتى لجنس آخر مغاير لجنس المسمّى . ومباشرةعندما يوضع المولود وقبل خروج السُخد يقوم شخص خبير بالضغط على « حبل الخلاص » معدداً اسماء الذكور العائدة للنسب بالاب ثم اسماء الاناث ثم اسماء الذكور فقط من « جب » الام . والاسم الذي يلفظ مع خروج السُخد يكون هو اسم المولود . ولا شك انه غالباً ما يضبط نزول السُخد بواسطة « حبل الخلاص » للحصول على الاسم المفضّل ، (Thomson) . ولدينا هنا كما في الحالات السابقة طريقة للتسمية توفق بين احكام نظام موضوعي ولعبة العلاقات الشخصية (وهي لعبة حرة في حدود هذا النظام) .

وتتشابه هذه التقنية المستخدمة في اطار الولادة ، وهي ذات طابع « احتمالي » واضح (ولكنه طابع معطّل جزئياً) ، مع تقنيات أخرى كنا قد لحظناها عند قبائل اوسترالية أخرى في اطار الوفاة .

وهي تستخدم لكشف القاتل المفترض . « فالبارد » (Les Bard) و « الاونغارينيين » (Ungarinyin) و « الورّامانغا » (Warramunga) . يضعون الجثة بين اغصان شجرة او على منصة مرتفعة ، ثم يصفّون تحتها حجارة صغيرة بشكل دائري حيث كل وحدة تمثل عضواً من الجماعة : وينكشف القاتل بواسطة الحجر او الوتد الذي يسقط باتجاهه النَتْح Exsudation من الجثة . . .

يدفن الميت في شمال غربي استراليا وتوضع احجار على القبر بعدد افراد الجماعة او المشبوهين منهم . ويدل الحجر الذي يتلوث بالدم على القاتل . او انه يُشد شعر الميت شعرة شعرة وتتلى في الوقت نفسه اسماء المشبوهين : والشعرة الاولى التي تنقلع تدل على الجاني (Elkin 4, PP- 305- 306) .

وواضح ان كل هذه الطرائق تعود صوريّاً الى نموذج واحد وتتصف بميزة مع انساق أسماء الأعلام الأخرى الخاصةبالمجتمعات ذات المراتب المتناهية. وقد مضى ان بيّنا ان الاسماء تدل في اطار هذه الانساق ـ التي تنم عن وضعية عامة ـ على الانتماء

بالفعل او بالقوة الى طبقة تكون اما طبقة الذي يُسمىّ (يطلق عليه الاسم) او الذي يسمّي (يُطلق الاسم) .

وقد بيّنا ايضاً ان هذه الاشارة التفصيلية توضح اساس الاختلاف بين الاسماء المقيدة بالقواعد والأسماء التي تبتكر . . . ونشير هنا إلى أن هذا التمايز لا يتطابق ، إلا بصورة سطحية ، مع التطابق الذي أقامه « غاردنير » «Gardiner» بين الأسماء « غير المتجسدة » والأسماء « المتجسدة » ، علماً أن الأولى ـ بالنسبة لغاردينر ـ هي التي تنتقي من لائحة إجبارية محدودة (كأسماء القديسين في « الرزنامة ») أي تلك التي يحملها أشخاص متعددون في نفس الآن وعلى التوالي والثانية هي فريدة تعود لشخص واحد مثل (الأسماء الفرنسية) : Jugurtha, Vercingétorix . وما يبدو لنا هو أن الأسماء من الصنف الأول ذات طبيعة شديدة التعقيد يستحيل حدّها انطلاقاً من الميزة الوحيدة التي يتعمدها غاردينر : ـ فهي تصنف الأهل (الذين انتقوا أسماء أولادهم) ضمن بيئة معينة وعصر معين وفي نمط معين . وهي تصف حامليها بأشكال متعددة وذلك : أولاً لأن زيد (الفرد) يدخل في « زيد الاسم المحمول على أفراد فئة معينة فئة الذين اسمهم زيد . وثانياً لأن أي اسم يتضمن في وعاء الوعي أو اللاوعي اشارة ثقافية تطبع الصورة التي يرى الآخرون شخصية المسمّى من خلالها والتي تساهم من هذه الزاوية وعبر مسالك دقيقة تطبع الشخصية او « تقوْلبها » سلباً او ايجاباً . والحال اننا نتحقق من كل ما توصلنا اليه (بالنسبة للاسماء « غير المتجسدة ») فيما يخص الاسماء « المتجسدة » شرط ان يتوفر لنا الاطار الاتنوغرافي الضروري في هذا المقام :

اذ لا يبدو ان الاسم Vercinge'torix يربط المسمى به بقاهر جيرغوفي Gergovie ـ وهو بطل فريد ـ الا لاننا نجهل تاريخ الغاليّين . فالتمايز الذي يقيمه غاردينر لا يختص اذن بصنفين من الاسماء بل بموقعين قد يجد المشاهد نفسها فيهما قياساً لنسق الاسماء الخاص بمجتمعه ونسق آخر خاص بمجتمع غريب عنه .

وإن في قولنا هذا ما يسهل الاستدلال لاكتشاف مبدأ نسق التسمية عند « الويك مانكان » : فطريقة هؤلاء في صياغتهم اسمائهم شبيهة بالطريقة التي نعتمدها نحن لصياغة اسماء الانواع . ذلك انهم يبدأون لتأكيد هوية فرد معين على

المزج بين مؤشرين (يدلان على مرتبة اسمية واحدة) . المؤشر الاكبر (الاسم « الاكبر »)(*) والمؤشر الاصغر (الاسم « الصغير ») . ولهذا المزاج بذاته اثر مزدوج : فالاسم هنا شاهد على انتماء حامله الى جماعة طوطمية اذ يحمل دلالات مخصوصة بها ، وحدٌّ يعين موقع الفرد داخل الجماعة .

فالمزاج المركب من الاسم الكبير والاسم الصغير لا يضفي بذاته الى الإنيّة الفردية ، بل انه حد يعين فئة ثانوية تحمل على حامل الاسم كما تحمل عليه فئات أخرى يحُدها هذا المزاج نفسه وإن بصورة مؤقتة .

فالاسم « السرُّي » هو اذن الذي يتمم الهوية الفردية ، الا ان المبدأ الذي يقوم عليه مختلف كلياً (عن مبدأ الاسماء التي سبق ذكرها) فقد يكون ، من جهة ، اسماً صغيراً او كبيراً (من العشير نفسه او من عشير آخر) مذكر او مؤنث (بغض النظر عن جنس المسمّى(**))، أما اختياره فلا يُعلل من ناحية أخرى بنسق محدد كونه يرتبط بحدث معين : صدفة تُطابق بين أثر فيزيولوجي (خارج نظرياً عن إرادة البشر) ولحظة لفظ الاسم (في سياق تعداد الأسماء(***)) .

ولنقارن الآن هذا الاسم الثلاثي بالاسماء المثلثة في علم النبات والحيوان . فهاكم في علم النبات : Pscilocybe mexicana Heim وفي علم الحيوان : Lutrogale perspicillat maxwelli فالمصطلحان الاوّلان في كل اسم ثلاثي يحملان على الكائن المعني مرتبة او فئة في مرتبة من مجموعة منتظمة مسبقاً . الا ان المصطلح الثالث وهو اسم العالم المكتشف يغلق النسق مذكراً بحدث معين : انه عنصر من سلسلة وليس من مجموعة .

ها هنا اختلاف دون شك ، اذ لا يضيف اسم المكتشف ، في الاسماء الثلاثية شيئاً الى الهوية التي تكتمل بالاسمين الاولين : انه يزيد شرف صاحبه شرفاً . الا ان ههنا خطأ بالتأكيد فوظيفة المصطلح الاحصائي لا تكون اخلاقية بل منطقية . فهو يحيل الى نظام القسمة (القطع) الذي يعتمده المؤلف (المعني هنا) او زميل من زملائه ، وهو يتيح للاخصائي اجراء تحويلات لا غنى عنها لحل اشكالات

(*) يتناسب مثلاً مع الشهرة اذا انتقلنا تعسفاً الى نسقنا الحديث .

(**) ايضاح ـ المترجم .

(***) ايضاح المترجم .

ناتجة عن المترادفات من الاسماء ، اي مثلاً معرفـة ان Juniperus Occidentalis Hook هو نفس الكائـن المسمـى Juniperus utahensis Engehn وهـي تبـدو مستحيلة دون ذكر اسماء المكتشفين .

يضطلع المصطلح الاحصائي في التصنيفـات العلمية اذن بوظيفـة متعاكسـة ومتناظرة مع الوظيفة التي يقوم بها هذا المصطلح عند « الويك مانكان » اذ انه يسمح هنا بالاستيعاب وليس بالمباينة . فبدل ان يكون شاهد على اكتمال نمط وحيد من انماط القسمة يشكل مرجعاً يحيل الى عدد من القسمات المحتملـة . والحـال ان انمـوذج « الويك مانكان » لا يبدو ذا مصداقية خاصة الا « للغرائب » التي تخلو منها التقنية « البدائية » الخاصة به ، وهي تضيء بنية النسق او « تفتضمها » . الا اننا نجد هذه البنية دون عناء في جميع المجتمعات التي استقينا منها امثالنا : فيتألف الاسم مثلاً عند الالغونكين من ثلاثة مصطلحات : اسم مشتق من اللقب العشائـري واسـم ترتيبـي (يدل على رقـم الولـد من حيث ولادتـه) ولقـب عسـكري . اي ثلاثـة مصطلحات واحد « آلي » واثنان « احصائيان » متفاوتا الفعالية . وههنـا عدد من الالقاب العسكرية يفوق عدد الاسماء الترتيبية ، اما احتمال ان يتردد مزاج اسمي لشخصين فيتناقص بقدر ما يكون المصطلـح الاول جزءاً من مجموعـة (اسـمية) الزامية (كمجموعة) . اذ مما يهتم المسمّي به حينها حين يختار اسماً بين اسماء عديدة محتملة انما تلافي المتطابقات .

وتجدر الاشارة هنا الى ان الطابع الآلي (الميكانيكي) او الاحصائي ليس من الامور التحليلية (التي لا تنفك عن المصطلحات) : اذ يتحدد نسبة الى المسمـيّ والمسمّى ويحدد الاسم المشتق من اللقب « العشائـري » دونمـا لُبس هوية المُسمّـى بوصفه عضواً في « عشيرة » انما طريقة انتقائه من بين لائحة معينة خاضعة لشروط تاريخية معقدة : الاسماء الشاغرة وشخصية المسمّي ونواياه .

والعكس بالعكس أي أن المصطلحات « الإحصائية » تحدد دون لبُس مركزاً فردياً في نظمة المراتب المولدية او المناصب العسكرية . الا ان تبوأ مركز معين يبقى نتاج الظروف الديموغرافية والنفسية والتاريخية اي لعدم تقدير (تحديد) موضوعي لمن سيطلق عليه الاسم في المستقبل .

ويتضح امتناع تحديد اسم العلم الا كوسيلة لتعيين مركز ما في متـن نسـق

متعدد الابعاد من مثل آخر نتناوله من مجتمعاتنا المعاصرة . فقد تعبّر بالنسبة للجماعة اسماء مثل Jean Durand, Jean Dupont بمصطلحها الثاني عن الفئة وبالاول عن الفرد . « فجان دي يون » ينتمي اولاً الى فئة « ذي يون » وهو يحتل في هذه الفئة مركزاً محكماً بوصفه « جان » . وهو داخل فئة « ذي يون » : « دي يون » « جان » المميّز عن « دي يون » « بيار » او « دي يون » « اندري » . . .

فهنا يبتعد هذا الاسم عن كونه اسم علم حتى ان العلاقة المنطقية قد تنقلب في اطار جماعة (اجتماعية) خاصة . فلنتصور عائلة يتنادى افرادها عادة بالاسم (وليس بالشهرة) وحيث شاءت الصدفة ان يحمل الاخ والصهر اسماً واحداً . وقد يزول الاشتباه هنا باجراء استبدال تمييزي بين اسم العائلة (الشهرة) والاسم . وهكذا عندما يقول احد افراد العائلة لفرد آخر « جان دي يون » كان على الهاتف » فهو لا يرجع الى الاسم الثنائي عينه ، اي ان اسم العائلة . يُصبح هنا لقباً(*) . فها هنا بالنسبة لافراد العائلة فئة (الاشخاص الذين يسمون) « جان » وضمنها « دي يون » و « دوران » اللذين يستخدمان للتعيين . اي مصطلحان للتعيين (او التمييز) . اي ان عناصر الاسم الثنائي تنقلب من حيث وظائفها تبعاً لموقعنا او الاطار الاجتماعي الذي يوجه لحاظنا انطلاقاً من المجتمع المدني او مجتمع خاص (عائلي قروي . . .) .

وعندما يتبين لنا أن مصطلحاً واحداً يستطيع أن يلعب كونه يلازم مركزاً واحداً ، دور المؤشر في مرتبة أو المحدد للهوية الفردية ، يصبح من العبث أن نسأل كما فعل العديد من علماء الاتنوغرافيا إذا ما كانت الألقاب الشائعة في هذا المجتمع أو ذاك تعتبر أسماء اعلام بكل معنى الكلمة . « فسكينر «Skinner» يرى في أسماء « السوك » Sauk أسماءً فعلية ، إلا لأنه يشك بأسماء جيرانهم « المنوميني » «Menomini» معتبراً انها أقرب الى ألقاب الشرف و« الوجاهة » التي يحملها الفرد طوال حياته دونما يورثها الى ذريته . (Skinner 2, p. 17) كما يشك « غولدنويزر » «Goldenweiser» من ناحية بأسماء « الايروكوا » «Iroquois» .

(*) او « شهرة » ! فالشهرة عندنا تحمل هذا المعنى الانقلابي الذي يجعل من اسم العائلة في الاصل اقرب الى اللقب ، كون الاسم هو الاسم الثلاثي اساساً اي سلسلة تربط الفرد بالنسب وتدل على تعاقب الاجيال اي على زمنٍ ما ومن الغريب حقاً ان لا يتطرق المؤلف الى هذه الناحية ـ اي الاسم والزمن ـ المترجم .

« . . . واضح أن اسم الفرد . . . لا يقارن أبداً باسمنا الشخصي . علينا بالاحرى أن نعتبره أقرب الى نوع من الاسم الاحتفالي، وبالتالي تعبيراً حمياً عن الانتهاء الى « العشير » أو عن انتهاء أشد من الذي يدل عليه اسم العشير العام » .

وأخيراً كما يشك أيضاً « تومسون »«Thomson» بأسماء « السويك مانكان » : « أني قد اعتبرتها أسماء علم فانها في الواقع أسماء جماعية تدل على روابط الانتهاء والتعاضد بالنسبة للجماعة الطوطمية » .

وقد تفسر هذه التحفظات بأن لوائح الأسماء التي تعتبر ملكاً وامتيازاً لكل « عشير » غالباً ماتكون محدودة العدد وبأن شخصين لا يستطيعان أن يحملا اسماً واحداً في الوقت نفسه . وهناك عند الايروكوا « حفظاء » أمناء على لوائح الأسماء العشائرية ، التي لا تغيب عن ذاكرتهم ، وهم يعطون في أية لحظة سألوا « كشفاً » بالاسماء الشاغرة . وعندما يولد مولد يُستدعى « الحافظ » ويُسأل عن هذه الشواغر . وقد يبقى عند « اليوروك »«Yurok» في كاليفورنيا المولود دون اسم6 أو7 سنين، بانتظار أن يشغر اسم قريبٍ بعد وفاة حامله ، في حين يسقط الحرم « التابو » عن اسم الميت في غضون سنة ، إذا تيسرت إعادته الى التداول بعد ولادة مولود في خط الحسب نفسه .

إلا أن بعض الأسماء لا يخلو من أن يكون مربكاً محيّراً ، كتلك التي تعود الى التوأم أو الى المولود الحي بعد سلسلة من المواليد ـ الأموات ، في افريقيا وهي تخص بعض الأفراد بأماكن من نظام تصنيفي صارم ومحدود، فالذين مثلاً يخصون التوائم بأسماء الطيور التي تتميز ببطء طيرانها : الحجل الدراج ، والحُبيش . . . إذ انهم يعتبرون التوائم كائنات من أصل فوـ طبيعي مثالها مثال الطيور (Evans-Pritchard 2, discussion dans Lévi-strauss 6) ويعبر « الكوكيوتل » «Kwakiutl» في كولمبيا البريطانية عن معتقد مشابه عندما يقرنون التوائم بالأسماك ، يخصون الأولاد الذين يولدون مباشرة قبل أو بعد التوأم بأسماء من أمثال : « رأس ـ السومون » أو « ذيل ـ السومون » . . . وهما من المفترض أن تنحدرا من [سمك ـ المشكاة ؟] أو من ...Oncorhynchus K'sutch « السلمون »Silver أو من Oncorhynchus nerka ويقوم بتشخيص هذه الحالات شيخ ولد هو نفسه توأماً . وفي الحالة الأولى يسمى الذكر من التوأم الرجل ـ الذي ـ يُشبع والأنثى المرأة ـ التي ـ تشبع . وفي الثانية«وحيد» ، و«فتاة الأصداف»وفي الثالثة

« عامل الرؤ وس » و« راقصة الرؤ وس » (Boas 4 part I, p.p. 684- 693) .

ويتبع الدوغون في السودان طريقة صارمة جداً لاعطاء أسماء العلم ذلك انهم يقومون بتحديد مركز كل فرد انطلاقاً من أنموذج تحدري Généalogique وأسطوري حيث يرتبط كل اسم بجنس وبذرية وبمرتبة ولادة وبالبنية الكيفية المميزة الخاصة بالانسباء التي تضم الشخص : الذي يكون توأماً هو نفسه . أو الأول أو الثاني بعد التوأم أو العكس . أو ذكراً مولوداً بين اختين أو العكس (Dicterlen 3) .

وأخيراً فإننا نشك في اعتبار الأسماء تراتبية التي نلقاها عند الالغونكين أو السيو أو الميكس أسماء علم (Radin 2) وكذلك أسماء المايا (Tozzer) أو الأسماء المتداولة جنوبي آسيا.. etc (Benedict) . إلا أننا نقتصر هنا على مثل واحد مثل « الداكوتا » «Dakota» حيث النظام متطور تطوراً ملحوظاً وهو يحتوي الأسماء الآتية المتناسبة مع مراتب الولادة العائدة للبنات السبعة الأول والأبناء الست الأول :

بنات	صبيان
1- Wino'ne	Icaske'
2- Ha'pe	Hepo'
3- Ha'pslai	Hepi'
4- Wiha'ki	Watca'to
5- Hap'on A	Hake'
6- Hapstin A	Tatco'
7- Wihare'da	-

(Wallis, p. 39)

ويمكننا أن نرتب في هذه الفئات نفسها المصطلحات التي تحل محل أسماء العلم خلال مختلف مراحل « التدريب » ـ

ونجد عند القبائل الاسترالية شمال أرض « دامبيه » Dampier متواليات من 9 أسماء تعطى للأغرار قبل « تفريم » الأسنان . ثم قبل الختان وقبل الفصد الشعائري . . . ويعطى التيوي في جزر ميلفيل وباتورست في استراليا الشمالية أسماء مخصوصة للأغرار بحسب درجاتهم . وهناك 7 أسماء ذكور تتراوح بين سن

الـ15 والـ26 (Hart, p.p. 286- 287) . والواقع ان الاشكالات التي تثيرها هذه الحالات لا تختلف عن تلك التي تثيرها الأعراف المألوفة في مجتمعاتنا الراهنـة كأن يسمى المولود باسم جده مثلاً . إذ يعتبر اسم الجد بمثابة لقب لازم ومخصوص أو محجوز . . نمر إذن من الاسم الى اللقب تدرجاً وعبر انتقال غير ملحوظ لا يرتبط بأية خصوصية تحليلية لا تنفك عن المصطلحات ، بل بالدور البنيوي الذي تلعبه هذه المصطلحات ضمن نسق تصنيفي من العبث ان نحاول عزلها عنه .

الفصل السابع

الفرد كنـوع

يسمح النسق الاسمي الـذي يعتمـده « البينـان » «Penan» وهـم من بدو « البرنيو » Bornéo بتدقيق العلاقة بين الألفاظ التي نميل الى اعتبارها بمثابة أسماء أعلام وتلك التي تبدو للنظـرة الأولى مختلفـة من حيث طبيعتهـا . ولـكل فرد من « البينان » ثلاثة أنواع من الأسماء : اسم شخصي ، ولقب باسـم الابـن (« أبـو فلان » أو « ام فلان ») وأخيراً مـا يصـح أن نسميه « اسم مأتمي » يعبر عن علاقة الشخص فقـده « أب الميت » ويعرف « البينان » الغربيون ليس أقل من26 « اسماً » مأتمياً » متمايزاً تتناسب مع درجات القرابة ، عُمر الفقيد ، والجنس ، ومرتبة الأولاد حتى التاسع منهم .

أما القواعد التي تنظم استخدام هذه الأسماء فهي بالغـة التعقيد . وإذا ما بسّـطنا الأمور غاية التبسيط نقول أن الولد يُعرف باسمه العلم حتى يمـوت أحـد أسلافه . فإن كان المتوفي جده لقب « بتوبو »Tupou وإن كان عمه لقب « ايلون » «Ilun» ، ويحافظ على هذا اللقب حتى يمـوت قريب آخـر ، فيأخـذ حينئـذٍ اسماً جديداً . فقد يطلق هكذا على الفرد « البينان » قبل أن يتزوج وينجب أولاداً6 أو7 « أسماء مأتمية » أو أكثر . . .

يتخذ الأب أو الأم عند ولادة البكر لقباً ويكنّـوا به مثلاً : « تاما أوينغ » ، « تينيـن أوينـغ » (أبو أوينغ وأم أوينغ)(*) أما حين يتوفى الولد فيحـل « اسـم مأتمي » مكان الكنية : « ولـد بكر ميت » ويستبـدل هو بدوره حـين يولـد مولـود جديد .

(*) كما هي الحال في مجتمعاتنا حيث قد يكنّى الأب قبل ولادة المولود فيعرف اسم المولود مسبقاً وهو يتحدد انطلاقاً من اسم الأب فمثلاً محمد = أبو قاسم

- المترجم -

ونصادف المزيد من العقد حين ندخل في الحسبان القواعد الخاصة بالاشقاء . إذ ينادي الولد باسمه حين يكون جميع أخوته وأخواته أحياء . أما في حال وفاة أحدهم فيعطى « اسماً مأتمياً » « الأخ الأكبر للميت »(*) وإذا ولد له شقيق آخر بعد الوفاة عاد الى اسمه . (Needham I, 4) .

إلا أن أموراً كثيرة تبقى غامضة بعد هذا العرض . وعلى الرغم من أن هذه القواعد تبدو مترابطة وظيفياً فإننا لا نعلم جيداً تعلقها بعضها ببعض وتأثيرها فيما بينها . ويمكننا إجمالاً أن نحدد النسق هنا انطلاقاً من ثلاثة إيقاعات : فبالنسبة لاسلافه ينتقل الفرد من « اسم مأتمي » الى « اسم مأتمي » آخر . وبالنسبة لاشقائه من اسم العلم الى الاسم المأتمي » وبالنسبة لأولاده من الكنية الى « الاسم المأتمي » . ولكن ما هو الرابط المنطقي بين هذه الأصناف الثلاثة من العناصر ؟ وما هو الرابط المنطقي الآخر بين أصناف الايقاعات الثلاثة ؟

« فالكنية » و« الاسم المأتمي » تتخذان من علاقة القربى مرجعاً لهما ، فهما إذن من المصطلحات أو العناصر العلائقية . أما اسم العلم فلا يتميز بهذا الطابع ، أي يحدد فقط « ذاتاً » تقابل « ذواتاً » أخرى . ويسمح هذا التقابل بين الذات والآخر (وهو لا ينفك عن اسم العلم) بدوره ، بالتمييز بين الكنية والاسم المأتمي . وقد تتحدد الأولى التي تضم اسم علم (لا يعود الى المسمّى - حامل الاسم) بوصفها تعبر عن علاقة بذات أخرى . أما الاسم المأتمي حيث يغيب اسم العلم فهو بمثابة تعبير عن صلة قربى بين آخر لا يحمل اسماً مع ذات لا تحمل اسماً هي أيضاً . أي صلة تحدد **كعلاقة بالمغايرة** .وأخيراً فهذه العلاقة سلبية ذلك أن « الاسم المأتمي » لا يعلن عنها إلا لكي يلحظ اندثارها .

ويمكننا انطلاقاً من هذا التحليل أن نستنبط بوضوح الرابط بين اسم العلم و« الاسم المأتمي » . فهو رابط يقوم على الانقلاب التناظري Symétrie inversée .

(*) « شقيق المرحوم » أو « شقيقة المرحوم » . . .

	اسم علم	اسم مأتمي
علاقة موجودة (+) أو غائبة (−) :	−	+
تقابل بين الذات (+) والآخر (−) :	+	−

ونتوصل هنا الى استنتاج أولي : ان اسم العلم الذي لا نتردد باعتباره كذلك ، و« الاسم المأتمي » الذي لا يتعدى من حيث خصائصه كونه مؤشراً تصنيفياً ، يدخلان واقعاً في متن الفئة نفسها . أما الانتقال من الواحد الى الآخر فيتم بواسطة تحويل معين .

أما الكنية فما شأنها ؟ وما هي علاقتها بالاسمين المذكورين وبداية « بالاسم المأتمي » ؟ يبدو لنا أن الكنية تشير الى قدوم « آخر » مغاير لنا « غيرنا » الى هذه الحياة ، فيما يشير الاسم المأتمي الى وفاته . . . ولكن الأمور ليست بهذه البساطة ، فهذا التأويل لا يفسر لماذا تدل الكنية على ذات الآخر (أي لماذا تتضمن اسم علم) • فيما لا يتعدى الاسم المأتمي السلب ، سلب علاقة المغايرة دونما الرجوع الى الذات . اذن فليس ها هنا تناظر شكلي بين النموذجين .

يبدي « نيدهام » «Needham» في دراسته التي نعتمدها مرجعاً لتحليلنا ملاحظة مفيدة :

« هناك شبه غير واضح المعالِم بين الاسماء المأتمية والاستخدام القديم في الانجليزية لكلمة Widow (أرملة) كلقب . . أو الاستخدام المعاصر في فرنسا وبلجيكا لكلمة Veuve واستخدامات من هذا النوع في مناطق أخرى من أوروبا ، الا أن كل هذا يبقى مختلفاً جداً من معظم الجوانب عن أسماء الموت (المأتمية) ليوحي بحل ما لهذه المسألة . (Needham I, p. 426) .

ألا يقود هذا الرأي سريعاً الى اليأس ؟ الواقع أن ما كان يعوز نيدهام ليعي أهمية الإشارة هو أن يلحظ في الأمثلة التي قدمها تقييد الحق «بالاسم المأتمي » بحمل

سابق عليه لاسم يشبه شبهاً تاماً الكنية . ويقرن التعبير الفرنسي التقليدي « أرملة » Veuve باسم العلم (أرملة فلان) ولكنه لا يقرن المذكر « ارمل » أو « يتيم » . . . لماذا هذا الحصر بالمؤنث؟ تنحدر شهرة الأب الى الاولاد وتعود عليهم كحق مكتسب . أي أن علاقة الاولاد « باسم العائلة » (الشهرة) لا تتغير بعد موت الأهل . وينطبق هذا الأمر خاصة على الرجل إذ يظل محتفظاً باسمه مهما تغير وصفه العائلي : أي سواء كان عازباً أو متزوجاً أم أرملاً . في حين أنه لا ينطبق على المرأة التي تتحول بعدما تفقد زوجها الى « أرملة فلان » وذلك لأنها كانت في حياته « زوجة فلان » بعد أن تخلت عن اسمها لقباً يعبر عن علاقتها « بذات » أخرى ، وهذا ما يحدد بالضبط الكنية . إلا أن هذه الكلمة (الكنية) قد تكون غير دقيقة هنا . وربما أمكننا استخدام « اسم زواجي » «Andronyme» إلا أن هذا لا يبدو ضرورياً كوننا نلحظ مباشرة الطباق البنيوي دون أن نلجأ الى نحت لفظ جديد . وبالفرنسية لا يحق للشخص بالتالي أن يحمل إسماً مأتمياً قبل أن يكون قد كُنِّيَ من قبل : أي لأن ذاتي محددة بعلاقتها « بالآخر » لا احتفظ بهويتي بعد موت هذا الآخر إلا عبر هذه العلاقة التي باتت الآن محِددة بالسلب ، على الرغم من ثبات صورتها ثباتاً شكلياً . « أرملة فلان » هي زوجة فلان الذي لم يضمحل ، بل انه يوجد ولكن فقط عبر علاقته بهذا « الآخر » الذي يتحدد به .

وإذا قيل لنا أن الاصطلاحين في هذا المثل قد شُكلا بالطريقة نفسها أي بضم علاقة قربى الى محدد عائلي (اسم العائلة) في حين أن اسم العلم لا يدخل كما أشرنا في حال « البينان »Penan في « الاسم المأتمي » . نقول قبل حل هذا الاشكال لننبّه الى هذا التعاقب الدوري بين الاسم و« الاسم المأتمي » الذي يجري في سلسلة الاشقاء . لماذا الاسم وليس اصطلاح شبيه « بالاسم المأتمي » أي مثلاً اسم أخوي مثل « أخ أو أخت فلان » ؟ الجواب سهل : ان الاسم الشخصي للمولود (الذي يحل محل « الاسم المأتمي » الذي يحمله الأخوة والأخوات) هو هادف أو حمّال لهدف معين : انه يستخدم لصياغة الاسم المأتمي الذي يعود للأهل ، وهم قد حجزوه بمعنى ما لكي يضعوه في طي النظام الذي يتحددون به . فاسم الولد الأصغر منفصل إذن عن سلسلة أشقائه ، وهؤلاء عندما لا يستطيعون أن يتحددوا به ، ولا باسم أخيهم الفقيد أو أختهم الفقيدة (لاننا نواجه هنا بمعنى ما مجال الحياة وليس مجال الموت) يكتفون بما تبقّى لديهم (من أسماء) : أي اسمهم الخاص الذي هو أيضاً

اسمهم العلم ، إلا أن هذا الأمر لم يكن ليتم هكذا لو لم تستنفد جميع الاحتمالات الأخرى : أما لأن العلاقات قد استخدمت استخداماً آخراً ، وإما لأنها فقدت مصداقيتها حين تغيرت إشارة النسق أو عدل اتجاهه (السلبي أو الإيجابي) .

وبعد أن اتضحت هذه النقطة نتعرض الآن الى مسألتين : استخدام الكنيات من قبل الأهل وغياب اسم العلم عن متن الأسماء المأتمية . ولئن بدا في ظواهر الأمور أن المسألة الأولى تتعلق بالمضمون والثانية بالشكل فإن المسألتين ليستا في الواقع الا مسألة واحدة تقتضي حلاً واحداً . إن اسم الميت لا يلفظ وهذا كاف لتفسير الاسم المأتمي . أما بما يخص الكنية فالأمر واضح : إن الولد يحجب اسم والديه فتحرم مناداتهما بأسمائهما وهذا يعني انهما من « الأموات » أي ان النسل ليس إضافة بل جديد يحل مكان القديم(*) .

ونفهم من هذه الزاوية عادة « التيدي » القاضية بتحريم استعمال أسماء الاعلام أثناء احتفالات التأهيل أو الوضع .

« إن الولادة بنظر « المحليين » مسألة يكتنفها سحرٌ عظيم إذ يعتقدون أن للمرأة الحامل صلات حميمة بعالم الأرواح ولذلك يتخذ اسمها وهو لا ينفك عن ذاتها طابعاً شبحياً . وهو ما تعبر عنه القبيلة حينما تعامل الزوج وكأن امرأته الحامل غير موجودة أو كأنها في الواقع ميتة أو انها لم تعد خلال هذه الفترة زوجته . . فهي في وصل مع الأرواح وصل ينجب لزوجها طفلاً . . . »(Hart, p.p. 288-289) .

وتحمل ملاحظة أخرى لنيدهام حول « البينان »«Penan» تفسيراً من النوع نفسه : فليس للكنية ، كما يقول ، طابعاً فخرياً ولا يخجل المرء من كونه بلا عقب : « فإن لم يكن لك طفل فليس من خطأ ارتكبته . إنه لمؤسف دون شك أن لا يجد

(*) إن ليفي - ستراوس يبسط الأمور هنا على غير عادته على أية حال (!) متشبثاً بفكرته التي تتواتر في هذا المؤلف وهي غلبة الفصل على الوصل ، والواقع انه يرى في العلاقة بين الاسم (الكنية) والمسمى (المكنّى) تطابق خالصاً . أي أن غياب الاسم يعني غياب المسمّى أو « موته » وفي ذلك تبسيط إذ أن هذا الغياب يدل على حضور الأب في الابن أو ان غياب الاسم يدل على استمرار المسمّي . . . وإذا تذكرنا أن الابن غالباً ما يحمل اسم الجد (في مجتمعاتنا على الأقل) أمكننا أن نتخيل ان لعبة الغياب والحضور وهي لعبة الزمن أو ماهيته التي تعني انقطاع الآنات المتوالية ،ضرورية لاستمرار تدفق الحياة عبر الأجيال . . . وبواسطة الموت أيضاً . وإلا لما كان للقربة والحسب هذا المعنى الوجودي العميق . . . . والمثل عندنا واضح في هذا السياق : « من خلف ما مات ! » .

- المترجم -

المرء من يحل محله ويتذكر اسمه . ولكن هذا لا يخجل ولما الخجل ؟ (L.C., p. 417) .

وقد يكون « للحضانة » التفسير نفسه ، فمن الخطأ ان نقول بهذا الصدد أن الرجل يحل هنا مكان « الولاّدة » المرأة المولّدة ، فأحياناً يخضع الزوج والمرأة للعناية نفسها لأنهما يتماهيان مع الطفل الذي يكون في الأسابيع الأولى عرضة لأخطار جمّة ، وأحياناً أخرى وكما هي الحال في أميركا الجنوبية يلقى الزوج عناية أكبر من زوجته ، ذلك أن شخصية الأب وفقاً للنظريات المحلية حول الحمل هي تخصيصاً التي تندمج بشخصية الطفل .

فلا يلعب الأب إذاً دور الأم في كلتي الاطروحتين بل انه يلعب دور الطفل دائماً . أما علماء الاتنولوجيا فنادراً ما تنبهوا للنقطة الأولى وغالباً ما غفلوا عن الثانية .

ونصل هنا في تحليلنا الى استنتاجات ثلاثة : الأول : وهو ان أسماء الاعلام لا تدخل أبداً ضمن مقولة مخصوصة بل انها تجتمع مع عناصر مغايرة لها في مجموعة واحدة وهي تظل مختلفة عنها وإن ارتبط الكل بروابط بنيوية . والواقع ان « البينان » Penan أنفسهم يرون في هذه العناصر مؤشرات تصنيفية فيقولون يدخل فلان في الاسم المأتمي ولا يقولون يتخذه أو يعطى له .

والثاني وهو ان أسماء الاعلام تحتل في هذا النسق المعقّد موقع العنصر الثانوي الملحق وليس العنصر الاساسي الموجّه .

وفي الحقيقة وحدهم الأطفال هم الذين يحملون أسماء صريحة ، كونهم ما يزالون صغاراً ليوصفوا بصفات النظام العائلي الاجتماعي وينطبعوا ببنيته أو لأن إمارة هذا الوصف أو وسيلته تبقى محجوزة مؤقتاً لصالح أهلهم . أي ان اسم العلم يتعرض هنا « لكساد » فعلي من ناحية استخدامه المنطقي . فهو سمة « الخارج عن التصنيف » او انه يشير الى ضرورة مؤقتة تجبر المرشحين للدخول في مرتبة تصنيفية معينة على تحديد أنفسهم خارج أي صنف (هذه حال الأشقاء الذين يستعيدون اسمهم الشخصي) أو عبر علاقتهم بما هو خارج عن التصنيف (كما يفعل الأهل عندما يدخلون في « الاسم المأتمي ») إلا أن الموت عندما يترك ثغرة في النسيج الاجتماعي يرى الفرد نفسه وكأنه منجذبٌ غائرٌ . . . أي ان « للإسم المأتمي » أفضلية

منطقية مطلقة على باقي الأشكال ، فهو يسمح للفرد أن يستبدل اسمه الخاص الذي لا يتعدى كونه بطاقة انتظار بموقع مخصوص في النسق الذي يتشكل في مستوياته الأشد عمومية من مراتب منفصلة ومحددةبالكم . واسم العلم هو « قفٌ » « الاسم المأتمي » أو ما ينتج عن انقلابه . فيما تقدم الكنية بدورها صورة معكوسة عنه . ويظهر « البينان » كما نموذجٍ مقابلٍ للالغونكين والايروكوا واليوروك ، إذ لا بد للمرء في الحالة الأولى أن ينتظر وفاة قريب ليتحرر من الاسم الذي يحمله أما في الحالة الثانية فغالباً ما يرغم المرء على انتظار وفاة قريب ليرث اسمه . إلا أن انهيار قيمة الاسم المنطقية في الحالة الثانية ليس أقل وضوحاً مما هو عليه في الأولى .

«لا يستخدم الاسم الفردي أبداً للتكلم عن الأهل أو لمناداتهم إذ المناداة تكون دائماً بمصطلح القربى المناسب ، وتستحسن عندما يوجه الكلام لغير القريب ، المخاطبة بصيغة قرابة تناسب عمر المتكلم والمخاطب . ولا بذكر الاسم الشخصي إلا إذا طال الكلام غريباً وربما تحاشى المتكلم ذكر الاسم حتى في هذه الحال إذا ما كفى فحوى الحديث للدلالة على الشخص المقصود » . (Goldenweiser, p. 367) .

فعند الايروكوا Iroquois إذن وبغض النظر عن الاختلاف المشار اليه لا يوضع الفرد « خارج أي صنف » إلا إذا تعذّرت كافة الحلول(*) .

لقد رد البعض تحريم التلفظ باسماء الاموات الى شتى انواع المعتقدات . وهذه المعتقدات موجودة واقعاً ،ولكن هل تعتبر أصل هذه العادة او عامل من عوامل نشوئها او حتى نتيجة من نتائجها ؟ يظهر تحريم اسماء الاموات ان صحت تفسيراتنا كخاصة بنيوية من خصائص بعض نظمات التسمية . فاما ان تكون اسماء الاعلام رموز تصنيفية واما ان تقدم حلاً مؤقتاً بانتظار ساعة التصنيف . فهي تمثل اذاً المرتبة التصنيفية بصيغها الاكثر تواضعاً . وهي لن تكون باقصى الحالات اكثر من وسائل ، تخرج مؤقتاً عن مراتبها التصنيفية ، فتشكل مراتب بذاتها ، او انها « كمبيالات »

(*) تفادياً لاستخدام الاسماء الشخصية ابتكر اليوروك في كاليفورنيا نظام تسميات تتألف من جذر يدل على مكان السكن ـ القرية أو المنزل ـ ولاحقة تدل على الحالة الزوجية وتختلف إذا كان المسمى رجلاً أو امرأة . وتتشكل أسماء الذكور وفقاً لمسقط الرأس المرأة وأسماء النساء وفقاً لمسقط رأس الزوج . أما اللاحقة فتبين ان كان « بالنقلة » (نقل العروس الى بيت الزوج) والشراء ، أو بصيغة « صهر البيت » أو عقداً حراً . أو إذا أبطل الزواج بوفاة الزوج أو الزوجة أو بالطلاق . .

مسحوبة مقابل « سيولة» عقلانية النسق ، أي على قدرته المقطوعة على أن يقدم لدائنيه مرتبة تصنيفية في الوقت المناسب .

وحدهم الاطفال الذين يولدون لتوهم يثيرون مشكلة : انهم هنا . والواقع ان اي نسق حين يعتبر التفريد بمثابة تصنيف (وقد رأينا ان هذا الاعتبار سائد) يتعرض لخطر انهيار بنيته كلما استوعب عنصراً جديداً .

الا ان هذه المسألة تحتمل نوعين من الحلول توجد بينهما على كل حال توسطات عديدة . فاذا كان النسق الذي نتناوله معتمداً على مراتب من المواقع فالمطلوب هو ان يتضمن احتياطاً من المواقع الشاغرة يكفي لاستيعاب الاولاد الجدد . اما حين يفوق عدد المواقع عدد الاشخاص يصبح « الآن » [استواء الزمان] بمأمن من « نزوات » الزمن المتقضّي [تفاوت الزمان] . وهذا هو الحل الذي يقدمه « الديروكوا » Troquois . أما اليوروك Ywrok فلم يصلوا إلى ما وصل إليه جيرانهم من بعد نظر ، إذ لا بد للاولاد أن « يجلسوا هنا في غرفة الانتظار » أي الانتظار مؤقتاً ـ ذلك أن تصنيفهم في غضون أعوام أمر مؤكد ـ في « اللاتعيين » على أمل أن يحتلوا موقعاً في المرتبة التي تؤمنها لهم بنية النسق .

اما عندما يتشكل النسق من مراتب رابطية فتتغير الامور تماماً . اذ بدل ان يختفي فرد معين ويأتي آخر مكانه فيملأ موقعاً معنوياً باسم من اسماء الاعلام يستمر بعد ان يزول الافراد لكي تتحول الرابطة نفسها الى عنصر (قربى) في مرتبة تنمحي هنا اسماء الاعلام التي كانت تعين العناصر الرابطية بوصفها كائنات متمايزة . وتستحيل وحدات النسق (الدنيا) الأخيرة مراتب في نسق واحد يتعاقب الاحياء عليها الى روابط تقع او تصنف بين اموات بالفعل او بالقوة (اي الاهل الذين يتحددون كاموات بالتقابل مع الحياة التي منحوها) واحياء بالفعل او حتى بالقوة (اي المواليد الجدد الذين يحملون اسماً يمكن الاهل من ان يحددوا انفسهم قياساً اليهم ولغاية ما يموت احد الآباء او الاجداد فيصبح بدوره مرجعاً للاهل يحددوا انفسهم بالنسبة اليه) . وتتشكل المراتب في هذه الانساق من علاقات دينامية مختلفة النماذج ، تجمع بين مداخل النسق ومخارجه ، هذا عند « اليوروك » اما عند « الايروكوا » وعند مجتمعات اخرى من النمط نفسه فترتكز المراتب (الفئات) الى لائحة تضم مواقع ثابتة قد تكون شاغرة او محتلة(*) .

(*) ومما ينتج عن ذلك ان انظمة المواقع ، تقوم على الفصل بعكس انظمة الروابط التي تقوم على الوصل . وقد يبدو =

لا يطرح تحريم التلفظ باسم الميت على عالم الاتنولوجيا مسألة مخصوصة قائمة بذاتها : فما يسلب الميت اسمه عند « البينان » هو نفس يسلب الحي اسمه ايضاً حينما يدخل في النسق متخذاً اسماً مأتمياً ، اي انه يصبح طرفاً في علاقة لا يوجد طرفها الآخر ـ كونه ميتاً ـ الا في متن العلاقة التي تتخذه مرجعاً لتعيين شخصٍ (حيّ) آخر .

ويفقد للسبب نفسه الاب والام اسميهما ويحملان اسمين مأتميين فينحل بذلك (ولغاية وفاة ولد من اولادهما) اشكال « العضو الزائد » الذي يواجه النسق . اي لا بد لهذا الاخير من « الانتظار امام الباب » وان يظل « مستلب » الاسم حتى يجد مدخلاً يدخل منه ، اي حتى يتطابق كائنان ، كان أولهما خارج النسق آنفاً واصبح ثانيهما في هذه الوضعية لاحقاً ، في مرتبة من المراتب الرابطية التي يتشكل النسق منها .

اذن يهتم بعض المجتمعات باسمائه فيحرص عليها ليحول دون استهلاكها وفنائها ، اما البعض الآخر فيفرط بها ويدمرها عقب كل جيل وهو يتخلص منها اذّاك فيحرّم استخدامها ويصيغ اسماء اخرى يستبدلها بها .

الا ان هذه القابليات والمواقف التي تبدو متناقضة ظاهراً ، ليست الا تعبيراً عن خاصة ثابتة من خصائص انساق (نظمات)(*) التصنيف .

فهي متناهية وثابتة الصورة اي يمتنع ان يصيب التغير والتعديل اشكالها . ولا

= هذا الامر جلياً اذا عدنا الى عادة من عادات « البينان » Penan لم يعطها نيدهام Needham تفسيراً معقولاً وإن كان هو الذي رواها . فحين يصاب احد افراد العائلة النواتية بالحداد تحل الاضافة « جـد » « حفيد » مكان التسميات العادية التي تعود الى عناصر قرابية اشد قرباً افلا يكون مرد ذلك الى أنزلاق « الحاد » واقترابه من الموت وبالتالي ابتعاده عن انسبائه الاقربين .

فان حلقات السلاسل القرابية تتراهن من جراء الموت . ان نيدهام Needham يأنف القبول بهذا الامر ذلك انه يرى مسائل عدة حيث لا توجد الا واحدة : فالشخص الذي يتخذ الحداد لا ينادي « حفيدي » (ستي ، جدي) ابنه او ابنته او ابن اخيه او ابنة اخيه ، او ازواجهم او زوجاتهم لان الحداد يصيبهم بصورة مباشرة او غير مباشرة بل وفق مبدأ التناظر . ان جميع الامثلة التي يطرحها نبدهام تثبت هذا الرأي ، الا مثل الطفل الصغير الذي يقع ضحية حادث بسيط (يقع او يضرب او يسرق الكلب اكله . . .) فينادي بالاسم المأتمي الذي يخصص عادة للذين فقدوا جَدهم . الا ان تأويلنا يشمل هذه الحالة ، فالولد يصاب مجازاً بالحِداد حين يصاب بمكروه بسيط يعرض سلامته الراهنة (السقطة) او اللاحقة (نقص الطعام) ذلك انه لريعانه سريع العطب . . .

(*) لقد عربّنا Système بنسق او نظام او نظمة وهي معان يتضمنها اللفظ الفرنسي جميعها وقد اخترنا اللفظ المناسب لدلالة الكلمة بحسب مواضع العبارة . ـ المترجم ـ

يقوم المجتمع عندما يتقيد بهذه السنن والعادات باسقاط أو تطبيق « شبكة »صلبة ذات عينات متفاصلة على سيلان الاجيال ودفقها المتواصل فتطبعها ببنية معيّنة . ولا يتطلب ترجيح قابلية من هذه القابليات اكثر من « دفعة » بسيطة : فاما ان تشكل نظمة اسماء الاعلام غشاء مصفات التصنيف ويكون اكثر الاغشية لطافة ورقة فلا ينفك اذاّك عنها ، واما ان يظل خارج هذه المصفاة الا انه يقوم على رغم من موقعه هذه بتفصيل المتصل وتفريد المجمل مستبدلاً الوصل بالفصل على مستوى الشكل مؤمناً بذلك الشرط الضروري للتصنيف . ويخسر الاموات الذين تبتعد الشبكة عنهم في كلتي الحالين اسماءهم ، اما لأن الاحياء ينتزعونها منهم كونها رموزاً تدل على مواقع لا بد ان تملأ دائماً (*) ، واما لأن اسماء الاموات تفنى حيث تتعرض للحركة التي تمحو اسماء الاحياء في الطرف الآخر من الشبكة . ويحتل النسق الاسمي الخاص بالتيوي ، الذين سبقت الاشارة اليهم مراراً ، موقعاً وسطاً ، اذ تبدو اسماء الاعلام هنا مخصوصة بحامليها بدقة متناهية : (**)

« فمن المستحيل عند التيوي Tiwi (ويقارب عددهم 12000) ان يحمل شخصان الاسم نفسه . . . ولم تلحظ دراسة دقيقة لهذه الاسماء التي تبلغ (3300) وعلى الرغم من ان كل يحمل بمعدل ثلاثة اسماء اي اشتراك في الاسم حتى بين شخصين فقط »-Hart, P 281 .

ويتسارع توالد الاسماء كلما تعددت المحرمات الدالة عليها . اما هذه المحرمات فتنشعب من حيث موضوعها الى اثنين : فهي تصيب كما اشرنا في سياق تناولنا للمثل من بداية جميع الالفاظ الشائعة التي تتشابه لفظاً مع اسماء الفقيد ثم جميع الاسماء التي اعطاها الفقيد لاشخاص آخرين من اولاده سواهم .

واذا فقد طفل والده ولم يكن له سوى اسم واحد اصبح بدون اسم ،

(*) في اسطورة « فوكس » التي تتناول أصل الموت يقال لمن يصيبه الحداد : « والأن اليك ما يجب عليك فعله ، عليكما (انت والفقيد) ان تأخذا دائماً استراحة من بعضكما البعض (باقامة اعياد التبني) حينها تذهب روح الفقيد بالتأكيد وتبتعد سريعاً . وعليك ان تتبنى شخصاً معيناً وتغذي نحوه المشاعر نفسها التي كانت تشدك الى نسيبك الميت فترتبط بنفس العلاقة التي كانت تربطها بنسيبك . وهذه هي الوسيلة الوحيدة التي تبعد روح نسيبك بسرعة »[ويعبر النص ايضاً بفصاحة عن طرد الحي للميت] (Michelson P 411) .

(**) اذا كان التصنيف يقتضي الفصل الا أن الفصول بين الموجودات تلحظ أيضاً توحدها ولا يتبينّ ذلك الا متى أصبح التصنيف بالماهيات مرحلة من ادراك اتحاد الموجودات . المترجم .


LA BICHE
M. MOUTON
Mlle RATANNE
Mlle FIN-BEC
ASINUS
Mlle BELLOTE
M. BEQUIN
M. LA TROMPE
UTOUR
Mlle MINETTE
M. L'IVROGNE
M. RATON

« کاریکاتور »

واستمر على هذه الحال الى حين يأتيه اسم من مكان آخر . (L. C, P 282) وبالفعل فكلما تزوّجت امرأة ثانية يعطي زوجها اسماء جديدة ليس فقط لاولاد الزوج السابق بل لجميع الاولاد التي تكون المرأة قد انجبتهم طوال حياتها اياً كان والدهم . ولما كان « التيوي » يمارسون تعدد الزوجات لمصلحة الشيوخ ، لا يأمل الرجل بالزواج قبل بلوغ سن الـ35 أما النساء فينتقلن من زوج الى زوج بسبب اختلاف السن بين الزوجين وهو يزيد من احتمال وفاة الرجال قبل نسائهم .

لا يستطيع احد ان يتباهى اذن باسم نهائي قبل موت والدته . (Id, P 283) انه لنظام غريب حقاً وقد يبقى غريباً لو ان هذه الاطروحة لا تفيد في تفسيره :

ان العلاقات والمواقع تتساوى هنا ـ فاي زوال للعلاقة يستتبع زوال اسماء الاعلام المرتبطة بها اجتماعياً (اسماء اعطاها الفقيد) او لغوياً (الفاظ تشبه اسماء الفقيد) .

وتدفع اية علاقة طارئة باوالية اعادة التسمية داخل اطار العلاقة .

***

لقد قارب بعض علماء الاتنوغرافية اشكالية الاسماء من زاوية مصطلحات القرابة :

« يمكننا من الزاوية المنطقية ان نضع تعابير القرابة ضمن مجموعة اسماء الاعلام والضمائر . اي في منزلة وسيطة وقد يصح اعتبارها كضمائر متشخصة مخصوصة او اسماء علم معممة »(Thurnwald, P 357) .

الا ان هذا الانتقال يبدو بدوره ممكناً ، ذلك ان اسماء الاعلام تظهر دائماً في لحاظ الاتنولوجيا بمثابة مصطلحات معممة او هادفة الى التعميم ، وهي لا تختلف من هذا المنظور كلياً عن اسماء الانواع ، افلا ترى ان الناس يطلقون في اللغة المحكية اسماء بشرية على الطيور بحسب انواعها . فبالفرنسية الدوري هو Pierrot والببغاء Jacquot (. . .) والاوزه Godard . . . والملفت ان هذا الاسم كان يطلق في القرن السابع على الزوج الذي تكون زوجته في الوضع وهي حالة اجتماعية ذات دلالة خاصة . . .(*) .

(*) الملحوظ عندنا ان اسماء الطيور قد تطلق على بعض الاشخاص كما هي الحال الاخيرة : ابو الحن مثلاً ، او ان الطيور تحمل اسماء تقترب من الكنية خوري . . . .

افلا يعني هذا ان لاسماء الانواع بعض مواصفات اسماء الاعلام ؟ فغارديز Gardiner بعد برونداال Bröndal يقبل بهذه الوجهة بالنسبة للتعابير في ميادين علم الحيوان والنبات العلميين :

« يستدعي اسم Brassicarapa « براسيكا رابا » بسهولة الى الاذهان صورة عالم النبات وهو يصنّف نماذج تتشابه كثيراً في نظر الانسان العادي ثم انه يعطي لواحد منها اسم Brassicorapa تماماً كما يطلق الاهل اسماً على طفلهم .

اما لفظة لفت فانها لا تستدعي شيئاً من هذا ومع ذلك فكلمة Brassicarapa ليست الا الاسم العلمي لاسم النكرة : « لفت » ولدينا حجة اضافية تجعلنا نعتبر « براسيكا رابا » كاسم علم ، او اقرب الى اسم العلم من « لفت » وهي اننا لا نقول ان هذه « براسيكا . . . »

علماً اننا نقول : هذه نماذج جميلة من « البراسيكا رابا » وعندما نتكلم هكذا فاننا نعني اي نموذج فردي من هذا الصنف في حين اننا عندما نتكلم عن نبات معين كاللفت فاننا نقصد تماثله مع نباتات اخرى من نفس النوع . والاختلاف الالسني هنا ليس الا من باب التنبيه والاشارة التفصيلية الدقيقة ولكنه واقعي . ففي الحالة الاولى يبرز لفظ الكلمة التي نعتبرها عادة « الكلمة عينها » اكثر من الحالة الثانية . (Gardiner, P 52) .

وهذا التفسير هو محوري في فكر المؤلف او انه اطروحته المركزية التي تقول في « ان اسماء العلم هي اشارات الهوية التي لا تدرك بالعقل بل بالحدس » (L. C P . 41)

والحال اننا قد اقمنا الدليل بانفسنا على التطابق بين تعابير علم النبات والحيوان مع اسماء الاعلام ،مبيّنين ان العديد من المجتمعات تنتهج لسبك اسمائها الطريقة نفسها التي تستخدمها العلوم الطبيعية لصياغة أسماء الأنواع .

ونستنتج من هذا الامر استنتاجاً مغايراً تماماً لرأي « غاردينر » «Gardiner» او حتى نقيضاً : لقد بدت أسماء الاعلام مجاورة لاسماء النوع قريبة منها خاصة حينما تلعب بوضوح دور المؤشرات المراتبية ، اي عندما تدخل في اطار نسق ذي دلالة .

اما بالنسبة « لغاردينر » فالامر على العكس من ذلك تماماً ، اي انه يدعي

تفسير هذا التطابق من خلال سلب الدلالة الذي يميز الاسماء العلمية وهو يجعلها مجرد اصوات متمايزة . ولو كان قوله صحيحاً لوضعنا امام مفارقة عجيبة : بالنسبة لمن يجهل علم النبات والتعابير اللاتينية فان(Brassicarapa) صوت مميز فعلاً الا انه لا يدرك ما الذي يميّزه ، ففي غياب اي معلومات في الخارج لا يدرك (صاحبنا) معنى اللفظ ، ولا يعلم إن كان من اسماء الفكرة او اي شيء آخر . . .

وهذا ما يحصل واقعاً في بعض القبائل الاسترالية حيث تعطي الانواع الطوطمية اسماءً تؤخذ من اللغة المقدسة ، التي لا تثير في ذهن غير « السالكين » « الجُهّال » اية علاقة بعالم الحيوان او النبات .



(براسيكا) « اللفت »

فاذا كان « لبراسيكا رابا » مواصفات اسم العلم فهذا الامر لا يتضح الا لعالم النبات ، وهو وحده الذي يقول : « هذه نماذج جميلة من « البراسيكا رابا » والحال ان ما يدركه هذا العالم مختلف تماماً عن « الصوت المتمايز » ، ذلك انه يحيط بمعاني الالفاظ اللاتينية وبقواعد التصنيف في آن معاً .

اذا لا يشمل تفسير غاردينر الا وضع « نصف الأمْي » الذي يعلم ان « براسيكا رابا » هو اسم نوع نباتي ولكن دون ان يعلم النبتة المقصودة بالضبط . وهذا لا يختلف على الرغم من انكار المؤلف عن رأي « فاندريس » «Vendryes» (P. 222) الغريب الذي يعتبر ان اسم عصفور معين يستحيل اسماً علماً بعدما يتعذر اكتشاف النوع الذي يدخل ضمنه .

الا ان ما اوردناه حتى الآن يوحي بان الصلة بين اسم العلم واسم النوع ليست صلة عارضة . وهي ترتكز الى كون عبارة مثل « براسيكا رابا » انما تقع « خارج التداول » وذلك بمعنيين : فهي من مفردات اللغة العلمية وتتألف من كلمات لاتينية . انها تدخل اذن بصعوبة في نطاق السلسلة التعبيرية . وهي من هذه

الناحية ذات طبيعة نموذجية بارزة . (امبينة) .

ويطال هذا التفسير ايضاً اسماء الاعلام ذلك ان دورها النموذجي المبين Paradigmatique في متن نظمة الاشارات التي خارج نسق اللغة ، يظهر بالملموس كيف انها حين تدرج في سياق السلسلة التعبيرية تقطع تواصلها : (حيث انها تقضي بالفرنسية عدم استخدام ما يتناسب بالعربية مع « ال » التعريف) .

ويبدو ان الهنود « نافاهو » قد توصلوا الى تصور واضح حول المسائل التي عرضناها . فها هنا اسطورة من اساطيرهم تدحض مسبقاً تأويلات غاردينر:

« في يوم من الايام صادف فأر دباً وسأله ان لم يكن اسمه كاك'Cac» فغضب الدب واراد ان يضرب الفأر الذي اختبأ وراء ظهره وانتهزها فرصة ليحرق فروته . . . عاجزاً عن اطفاء النار وعد الدب الفأر باعطائه اربع رقيات سحرية إن مد له يد العون . ومذاك الحين يكفي لمن يخاف الدب ان يحمل بضعة وبرات من وبر الفأر(Hoile- Wheclurisht, P. 46) . . .

تشير الاسطورة بتفكه الى الاختلاف بين اسم النوع والصوت المميّز . ومرد هذا الاختلاف عند « النافاهوا »«Navaho» ان اسم النوع هو جزئياً على الاقل اسم علم . وفي القصة التي قرأناها يغيظ الفأر الدب لانه يناديه خطأ مستخدماً كلمة مبتذلة . والحال ان التعابير النباتية التي يستخدمها النافاهوا »«Navaho» (*) تقوم عامة على المثلث الاتي : الاسم الحقيقي وهو العنصر الأول والثاني فيلحظ الاستخدام والثالث : المظهر . اما العوام فلا يعرفون العبارة الوضعية فيما يبدو الاسم الحقيقي عبارة للمخاطبة يستخدمها الكهان ليكلموا النبتة : فهي اذن اسم علم لا بد من معرفته جيداً والتلفظ تلفظاً صحيحاً(Wyman et Harris; Leightn) .

ونحن لا نستخدم المصطلحات العلمية لنقيم حواراً مع النباتات والحيوانات . الا اننا نطلق على الحيوانات ونستعير من النباتات بعض الاسماء التي يستخدمها الناس عادة لمخاطبة بعضهم بعضاً : فنسمي بناتنا احياناً « وردة » او

(*) اننا لم ندرس بصورة كافية المصطلحات الحيوانية .

« زهرة » . . . وبالمقابل فان انواعاً حيوانية عديدة تتقاسم مع الرجال او النساء الاسماء التي تختص بهم عادة . ولكن لماذا يعود هذا الانقلاب (في التسمية) بفوائده على الطيور خاصة ؟ ان الطيور من حيث اجسامها وجبلتها نِحلتها في المعاش بعيدة عن البشر او اكثر بعداً من الكلاب لذلك فاسم البشر اذا اطلق على الكلاب لا بد ان يثير بعض الاشئمزاز او يحدث فضيحة (وإن لا تخلو من الطرافة) . ويبدو لنا ان هذه الملاحظة قد تكتفي لاعطاء تفسير معقول . . .

فاذا كانت الطيور اقرب الى حمل اسماء البشر من اي صنف حيواني آخر - وهي تطلق عليها بحسب انواعها - فلان لها ان تتشبّه بالبشر لكونها بالضبط متغايرة عنهم .

فللطيور ريش واجنحة وهي تبيض . . . وهي ايضاً منفصلة مادياً عن المجتمع الانساني لكونها تمتاز بالهجرات . فهي تشكل اذن جماعة مستقلة عن جماعتنا وتبدو كمجتمع مغاير لمجتمعنا ومماثل له في آن . فالطير تواق الى الحرية ، وهو يبني « مسكناً » يعيش فيه مع صغاره في عائلة واحدة ، وهو غالباً ما يقيم علاقات اجتماعية مع ابناء نوعه ، و « يخاطبهم » بوسائل سمعية تشبه اللغة والبيان .

اذن فجميع الشروط التي تجعلنا نتخذ من عالم الطيور مجتمعاً بشرياً استعارياً تجتمع في الواقع (ونفس الامر) . أو ليس هذا المجتمع موازياً لمجتمعنا بكل ما لهذه الكلمة من معنى ؟ فالاساطير والنماذج الفولكلورية تدلنا عبر امثلة كثيرة على شيوع هذا النمط من التعبير ، ولنتذكر هنا المقارنة التي يقيمها هنود سيكاساورChiekasaw . . . (P 157 ?) والحال ان هذه الرابطة الاستعارية التي تقيمها المخيلة بين مجتمع الطيور ومجتمع البشر تترافق مع طريقة في التسمية تقترب من الكناية .

(ونحن لا نتقيد هنا « بفذلكات » النحات : يقول « ليتري »«Littré» - إننا لن نتناول الكناية كاستعارة مميّزة : فعندما نكرّس أسماءً لأنواع من الطيور : Jacquot, Margot,Pierrot نسحب أسماء من أصل حصة تخصص عادة للناس ، فعلاقة اسماء العصافير بأسماء الناس هي اذن علاقة الجزء بالكل .

أما الوضعية بالنسبة للكلاب فمتعاكسة مع التي تَمَّ عرضها إذ لا تشكل الكلاب مجتمعاً مستقلاً وأكثر من ذلك ، فهي بوصفها حيوانات داجنة جزء من

المجتمع البشري ، إلا أنها لا تحتل سوى موقعاً في غاية الضعة ، حتى اننا لا نفكر أبداً ان نناديها كما يفعل بعض الاستراليين وهنود أميركا . . بأسماء الاعلام أو بتعابير القربى(*) . وإننا نفرد لها على العكس من ذلك متوالية خاصة : Azor آزور ، Mèdor ميدور ، Sultan سلطان(**)، Fido فيدو Diane ديان (وهذا الاسم الأخير هو اسم بشري ولكنه هنا ذو طابع اسطوري) .

وهذه الأسماء بمجملها أسماء مسرحية تقع في موازاة الأسماء التي يحملها الناس في الحياة العادية ، أي انها بعبارة أخرى أسماء مجازية استعارية . وعندما يدرك الرابط بين هذين النوعين (البشر والحيوانات) بوصفه استعارة يأخذ الرابط بين نسقي التسمية (العائدين لهذين النوعين) طابع الكناية . أما عندما يدرك الرابط بين النوعين بوصفه كناية تتخذ انساق التسمية طابع الاستعارة .

ونعطي هنا مثالاً آخراً يتعلق بالماشية التي تأخذ موقعاً اجتماعياً تنطبق عليه أحكام الكناية (كونها تدخل في نظامنا التقني - الاقتصادي) ولكنه يختلف عن موقع الكلاب وذلك لأن الماشية تعتبر أشياء فيما تعامل الكلاب كذوات . (وهذا ما يتضح من الاسم المجمل المخصوص بالأولى والتحريم الغذائي الذي يصيب الثانية ، فيما تختلف الوضعية عند الرعاة الأفارقة الذين يعاملون الماشية كما نعامل الكلاب) .

والحال ان الأسماء التي نطلقها على الماشية تختلف عن أسماء الطيور والكلاب ، فهي عادة عبارات وصفية تشير الى اللون أو الهيئة ، الوبر . . . Rustaud ، Rousset ، Blanchette ، Douce(***) . . . [وبالعربية مثلاً ، برشة . . .] .

ولهذه الأسماء غالباً طابع استعاري ولكنها تختلف عن الأسماء التي تطلق على الكلاب : لكونها صفات تأتي من السلسلة التعبيرية فيما تأتي أسماء الكلاب من السلسلة المثالية النموذجية(...) Paradigmatique فالأولى أقرب إذن الى الكلام فيما

(*) أو خاصة كما يفعل الداياك - الذين يسمون الناس (أبو) أو (أم) هذا الكلب أو ذاك . . . أنظر أيضاً ص.p 202 -203

(**) يتضمن هذا الاسم شحنة عنصرية واضحة !

- المترجم -

(***) والواقع أن اللفظ في العربية لا يلحظ تمايز الأفراد فهو مجمل .

- المترجم -

تقترب الثانية من البيان .

لنتناول أخيراً الأسماء التي تطلق على الخيل . والمقصود هنا ليس الأحصنة العادية ، التي تبتعد من الماشية والكلاب ـ بقدر ما يكون لمالكيها جاه ومكانة ـ وخاصة بعد أن تبدلت أدوارها مع التطورات التقنية السريعة التي طبعت عصرنا هذا[*] . . . فالمقصود اذن أحصنة السباق التي لا تقارن من حيث مكانتها الاجتماعية بالأحصنة الأخرى .

ما هي أولاً هذه المكانة أو كيف نحددها ؟ لا يمكننا القول أن أحصنة السباق تشكل مجتمعاً مستقلاً مثلما هي حال الطيور ، ذلك انها من نتاج الصناعة الانسانية ، وهي تولد وتحيا في اسطبلات مخصصة لها ، وكأنما كل واحد منها فرد منعزل عن الآخرين[*] . وهي أيضاً ليست ذواتاً أو أشياءً تشكل جزءاً من المجتمع الانساني . . . إنها الشرط اللا اجتماعي لوجود مجتمع خاص : المجتمع المتمحور حول السباق .

وتتناسب هذه الاختلافات مع اختلاف آخر على مستوى نسق التسميات إلا أن الخوض في هذا المجال يستدعي تحفظين : تختار الأسماء التي تطلق على أحصنة السباق بناء لقواعد خاصة تختلف باختلاف درجة الأصالة ، وهي لا تخلو من انتقائية تجعلها أقرب من اللغة الأدبية منها الى اللغة المحكية . وتظهر أسماء الأحصنة على نقيض أسماء العصافير والكلاب والماشية متفردة متشخصة بدقة ، إذ من المستحيل كما هي الحال عند « التيوي »«Tiwi» أن يحمل شخصان إسماً واحداً . وعلى الرغم من أن هذه الأسماء مثالها مثال أسماء الماشية تصاغ انطلاقاً من العبارات العادية الدارجة : ثمينة ، أمير الزمان ، عز الخيل . . . لؤلؤ[**] . . . فإنها تختلف عنها من حيث غياب الطابع الوضعي ، أي انها لا تدل حكماً على المسمّى أو تتطابق صفاته ، فصياغتها حرّة تماماً لا تخضع إلا لقاعدة التشخص (المتفرّد) ولبعض القواعد المخصوصة التي تمت الاشارة اليها . والواقع ان الماشية تعطى أسماء وصفية تنتزع

(*) إلا انها ما تزال محافظة في مجتمعنا على اسمها المجمل « سباق الخيل » إلى جانب الجمع أحصنة .
ـ المترجم ـ

(**) لقد اخترت عشوائياً بعض الأسماء العربية لأن تعريب الأسماء الفرنسية يفقدها دلالاتها . والواقع أن الأسماء العربية تخضع لنفس القواعد العامة التي تنطبق في « مجتمع السباق » .
ـ المترجم ـ

من الكلام المحكي فيما لا تدل أسماء الخيل على أوصاف حامليها وإن أخذت من هذا الكلام أيضاً . فإذا كانت الأولى « أكثر من أسماء » : أي ألقاب فالثانية هي في الواقع « أقل من أسماء » (أو دون الاسماء) كونها نتاج عشوائية شبه مطلقة .

وخلاصة القول ان للطيور والكلاب « مصاديقها » في مجتمع البشر إما لأن طريقة حياتها ونحَلِها تذكر بالعلاقات الاجتماعية أو تستدعيها (إذ يعتبر الناس ان الكلاب والطيور تقلد حياتهم الاجتماعية) وإما لأنها تفتقد لحياة اجتماعية خاصة بها فتدخل في مجتمعنا كجزء من أجزائها .

تعتبر الماشية إذن مثل الكلاب جزءاً من المجتمع الإنساني . إلا انها تدخل في هذا المجتمع إن صح القول بصورة لا اجتماعية ، إنها تقع على حدود التّشيء . وأخيراً تتشابه أحصنة السباق مع الطيور كونها مجموعة منفصلة عن الجماعة الإنسانية ، تفتقر كما هو حال الماشية الى صفة اجتماعية تحليلية (ضمنية) .

فإذا كانت الطيور « بشراً بالاستعارة » والكلاب بشراً بالكناية ، فالماشية هي غير إنسانية بالكناية وأحصنة السباق مغايرة للبشر بالاستعارة . فالماشية لا تجاور البشر إلا لتباينها عنهم وخيل السباق تفقد تشابهها مع البشر لقربها منهم . . . وكل من هذين الصنفين هو صورة لأحد الصنفين الآخرين اللذين يتعاكسان بدورهما .

إننا نحصل إذن على مستوى التسميات على رديف لغوي لنسق الاختلافات النفسية الاجتماعية . فأسماء العصافير وأسماء الكلاب تدخل في نسق اللغة ، إلا انها وإن تشابهت من حيث طابعها كمثال مبين فهي تختلف لكون الأولى أسماء واقعية والثانية أسماء اصطلاحية . إن أسماء العصافير تؤخذ من مجموعة الأسماء العادية التي يحملها الناس وهي تشكل جزءاً منها ، أما أسماء الكلاب فلا تتشابه إلا شكلياً » مع أسماء البشر . . .(*) .

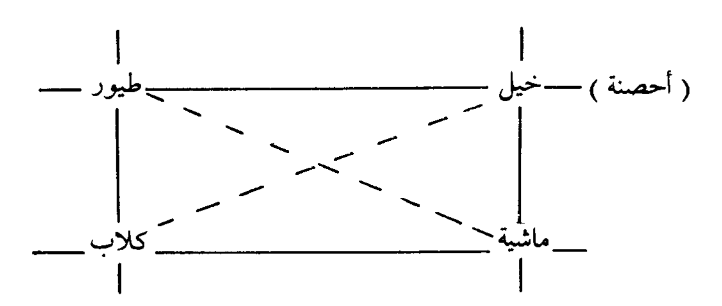
أما أسماء الماشية والخيل فهي أقرب الى الكلام لأنها مأخوذة من سلسلة العبارات . ولكن أسماء الماشية أشد قرباً لأن طابعها الوصفي غالب عليها ، فهي تكاد أن لا تكون أسماء أعلام : (فالبقرة « شقراء » هي شقراء بالفعل . . .) .

(*) الواقع أن هذا التحليل لا ينطبق بدقة على اللغة العربية خاصة بالنسبة لاسماء الطيور إذ أن هذه الأسماء ليست أسماء بشرية بل انها تصبح ألقاباً لاشخاص . . أبو الحن، الدوري . . . بليق . . .

أي هذه الأسماء تستطيع في أية لحظة أن تأخذ من جديد وظيفتها كصفة : نعندما نتكلم عن الماشية فإن شيئيتها لا تسمح لها بأن تتعدى كونها موضوع الحديث « أو ما نتكلم عنه » أما أسماء الخيل فلا تدخل في متن الكلام بل انها تصاغ انطلاقاً منه ، إنها تفترض انقطاعاً في السلسلة التعبيرية ، انقطاع يحولها الى أسماء اعلام وهي لن تستطيع أن تغير موقعها هذا دون أن تحدث ارتباكاً أو اشتباهاً في التعبير(*) .

وينشأ الاختلاف عن كون الماشية تقع من الجانب غير الانساني من المجتمع الانساني ، في حين تضفي أحصنة السباق صورة مضادة للمجتمع أو طابع « مجتمع مضاد » على اجتماع ضيق لا يقوم إلا بها . أما التسميات التي تنطبق عليها فمن أكثر التسميات بعداً عن أسماء البشر والخيل المستخدمة في صياغتها من أشدها « بربريّة » وتدميرها للبيان .

وأخيراً فإننا نصل الى نسق مثلث الأبعاد :



حيث يتناسب الخط الأفقي الأعلى مع (علاقة) الاستعارة الايجابية والسلبية : بين المجتمع الانساني والمجتمع الحيواني (الطيور) أو مجتمع البشر ومجتمع الخيل بوصفه مجتمعاً مضاداً ، يتناسب فيه الخط الأعلى على المستوى الأفقي مع علاقة الاستعارة الايجابية أو السلبية : بين المجتمع الانساني والمجتمع الحيواني (الطيور) أو مجتمع البشر ومجتمع الخيل كمجتمع مضاد . والخط الأدنى مع علاقة الكناية بين مجتمع البشر من جهة ومجتمع الكلاب والماشية من جهة أخرى . وتدخل هذه الأخيرة في مجتمع البشر إما كذوات أو كأشياء .

أما على المستوى العامودي فتقترن على مدى خط اليسار الطيور بالكلاب وهي

(*) أي عندما اسمي فرساً ثمينة لا أستطيع أن أعني بسهولة أن الفرس ثمينة أو ان ثمينة صفتها . وكذلك عندما يكون اسم فتاة « زهرة » لا أستطيع أن استخدم كلمة زهرة . . . ككناية . .

ترتبط بالحياة الاجتماعية من خلال الاستعارة أو الكناية . أما خط اليمين فيقرن الخيل بالماشية . وهي منقطعة عن الحياة الاجتماعية على الرغم من أن الماشية تعتبر جزءاً منها (كناية) وان أحصنة السباق تتشابه من حيث تفاصيل الحياة تشابهاً سلبياً (بالاستعارة) . وعلينا أن نضيف أخيراً خطين منحنيين فنبيّن ان الأسماء التي تعطى للطيور والماشية تتألف من عناصر « تقتطف » عبر استخدام الكنايات إما من المجموعة البيانية وإما من المجموعة التعبيرية الكلامية في حين تتشكل الأسماء التي تطلق على الكلاب والخيل عبر استعارة تستعيد مجموعة بيانية أو تعبيرية . فنحن إذن أمام نظام متناسق .

***

لا تكمن أهمية هذه العادات أو الممارسات في الروابط المنتظمة التي توحدها فحسب ، بل انها تضعنا على الرغم من دورها المتواضع في حضارتنا مباشرة على أرض مغايرة ذات عادات مختلفة تلعب دوراً هاماً في حياة المجتمعات التي تمارسها .

إذن فالأهمية التي أعطيناها لبعض النواحي من عاداتنا متخطين قول البعض بتفاهتها ترد الى اعتبارين : اننا نسعى انطلاقاً من هذه الطريقة الى هدف أعم وهو إيضاح طبيعة أسماء الأعلام ، ثم اننا نرى أنفسنا أمام سؤال حول الأسباب الخفية الكامنة وراء الفضول أو التطفل الاتنوغرافي : أفلا يكون مرد سحر هذه العادات التي تبدو ظاهراً بعيدة عن عاداتنا وهذا الشعور بالغرابة التي تولده فينا ، كونها أشد قرباً من عاداتنا مما تبدو عليه عادة ،بوصفها صورة من صورها مليئة بالألغاز نتوق دائماً إلى اجلائها ؟

إن هذا ما تؤكده مقارنة الوقائع التي تم تحليلها مع بعض خصائص النسق الاسمي عند التيوي الذي نعود فنتناوله من جديد .

لقد سبقت الاشارة الى أن « التيوي » «Tiwi» يستهلكون أسماء الأعلام بدون أي ضوابط : فلكل فرد من ناحية أسماء عديدة ولا بد أن تكون متمايزة ويقضي الزواج الثاني من ناحية أخرى ، وهو متواتر كثير الوقوع ، بأن تعطى أسماء جديدة لجميع أولاد الزوج الأول ، وأخيراً فإن موت شخص معين لا يعقبه تحريم الأسماء التي كان يحملها فقط بل وأيضاً تلك التي كان قد أطلقها على الآخرين طيلة حياته .

كيف يمكن والحال هذه أن ينجح « التيوي » في صياغة أسماءً جديدة دون توقف ؟

علينا أن نميز بين حالات عدة . فلابن الفقيد أن يضع اسمه في التداول من جديد إذا قرر أن يحمله بنفسه بعد انقضاء فترة الحرم . . . وهناك أسماء تدخر فتصبح وكأنها رصيد قابل « للسحوبات » .

إلا أننا نلحظ عندما نفترض معدلات ثابتة للولادة والوفاة واستمرار الحرم ، ان تناقصاً مُطّرداً يصيب الأسماء إلا إذا طرأ اختلال سكاني فتعادلت آثاره مع أثر هذه التناقص . . . فلا بد إذن للنسق من وسائل وطرق أخرى (لكي يؤمن توازنه) . والواقع ان هذه الطرق متوفرة ، ومن أهمها أن يشمل التحريم الذي يصيب اسم العلم اسم النكرة أيضاً حينما يقع بينهما جناس . ومع ذلك فإن أسماء النكرة هذه التي تسحب من التداول لا تتلف نهائياً بل انها تنتقل الى اللغة « المقدسة » المخصوصة بالطقس حيث تفقد تدريجاً معانيها إذ تغيب عن مدارك العوام من الناس وهي تتحدد أصلاً بهذا الابهام بحيث تخفى نسبياً حتى على « السالكين » .

والحال ان الكلام المقدس يصبح بعدما يفقد معانيه مادة لاسم العلم ، يصاغ منها بأن تضاف الى اللفظ لاحقة .

فهكذا يتحول لفظ غامض المعنى مثل : « ماتيراندجينكلي » «Matirandjingli» الى اسم علم : « ماتيراندجينجيميرلي » «Materandjingimirli» . وتعتبر هذه الطريقة من الطرق المستخدمة بانتظام وتواتر ، ولقد قال البعض أن اللغة « المقدسة » مؤلفة على وجه الخصوص من كلمات أصبحت من المحرمات « بوكيماني » «Pukimani» بسبب ما أصاب اللغة الدارجة من عدوى المحرمات التي تقع على أسماء الأموات ، وهي تظل محصنة لا تصلها مثل هذه العدوى(Hart) .

ولهذه الوقائع المذكورة أهمية من زاويتين : إن هذا النظام المعقد متناسق متناغم على الرغم من تعقيده : تنتقل « العدوى » من أسماء الأعلام الى أسماء النكرة ، ثم ان هذه الأخيرة عندما تنتزع من **اللغة** الدارجة (اللسان المحكي)

تنتقل الى اللغة المقدسة التي تسمح بدورها بتشكيل أسماء الأعلام . وتستمر هذه الحركة الدورية مندفقة إن جاز التعبير في تيار مزدوج : تكتسب أسماء الأعلام وهي في الأصل منتزعة عن معانيها معنىً عندما تنتسب الى أسماء النكرة ، أما هذه الأخيرة فتتخلى عن معانيها عندما تدخل في اللغة « المقدسة » ، ما يسمح لها بأن تتحول من جديد الى أسماء أعلام . يقوم هذا النظام إذن بوظائفه باثّاً الشحنات الدلالية من أسماء النكرة الى أسماء الأعلام ، ومن اللغة الدارجة الى اللغة المقدسة ، ثم تتردد هذه الشحنات منقلبة في الاتجاه المعاكس ، آخذة في كل مرة اتجاهاً مغايراً وأخيراً تؤمن اللغة الدارجة الطاقة المستهلكة ، وهي تضع ألفاظاً جديدة تَسُد بها حاجات الاتصال كلما انتزعت منها ألفاظ قديمة .

ويبين هذا المثل بصورة جلية ، ان جميع التفسيرات المقدمة من قبل علماء الاتنولوجيا والسكان المحليين أنفسهم لتفسير الحرم الذي يصيب أسماء الموتى ، لا يشمل إلا الجوانب الثانوية ، فليس الخوف من الأشباح هو الذي يولّد نظاماً شديد التناسق والتوازن كالذي عاينّاه ، بل انه من الأعراض الثانوية وهي من آثار النظام وليست من علله .

وقد يبدو الأمر أكثر انجلاء وتأكيداً بعدما نلحظ أن النظام [تيوي Tiwi] يشبه الى حد بعيد على المستوى الانساني النظام القائم في مجتمعنا الذي اكتشفنا مضامينه ، فعندما حللنا الأساليب المختلفة المتّبعة وهي ، كما لا يخفى على أحد ، لا تمت بأية صلة الى الخوف من الأموات .

يرتكز النسق عند التيوي أيضاً الى نوع من التوزين تؤمنه أسماء الأعلام بين العبارة [اللغة العادية] والمثال المبين [لغة الاشارة] (اللغة المقدسة وهي في الأساس لغة اشارة كونها تفقد شيئاً فشيئاً قدرتها على التعبير أو على تشكيل سلسلة تعبيرية)(*) . وإضافة إلى ذلك ترتبط أسماء الأعلام بأسماء النكرة عبر الاستعارة وذلك

(*) إننا نشهد هنا في لغة السحر انفكاكاً بين العبارة والاشارة فيما تبدو اللغة الدينية في الاسلام خاصة جامعة بين الاثنين بين الظاهر والباطن وهذا شرط أية لغة دينية متناسقة لذلك يبدو السحر من هذه الزاوية انفكاكاً في البنية اللغوية الدينية ، وهذا طابع مقالة بعض الفرق أو الأديان « الباطنية » التي تشبه قليلاً من حيث الشرخ بين السالكين وغير السالكين النماذج التي يتناولها المؤلف ، وهو لا يتنبه الى هذه المعطيات فيقع فيما بعد بنوع من التبسيط حينما يعمم مقارنته بين السحر والدين لتشمل « جوهر » الديني . انظر بشأن العلاقة بين الاشارة والعبارة في اللغة =

من خلال التشابه الايجابي في اللفظ ، فيما ترتبط الكلمات المقدسة بأسماء الاعلام (وهي هنا وسائط وأهداف) عبر الكناية وذلك من خلال التشابه السلبي الذي يقوم على غياب المضمون الدال أو ضعفه .

وحتى لو اننا حددنا نسق « التيوي » في أقصى مراتب التعميم ، بوصفه يقوم على تبادل الكلام بين اللغة العادية واللغة المقدسة بواسطة أسماء الاعلام يبقى قادراً على بلورة بعض الظواهر التي لم نكن لنتنبّه اليهـا إلا من خلال بعض الجوانـب الثانوية من ثقافتنا . واننا ندرك لماذا تتخذ الألفاظ التي تنتمي الى لغـة مقدسة في لحاظين (كونها لاتينية وكونها علمية أيضاً) مثل « براسيكارابـا » طابـع أسماء الاعلام . فالسبب لا يكمن ، كما تصور غارديز أو هارت ، في انها منقطعة عن دلالاتها ، بل في انها تدخل وبعكس ما توحي به ظواهر الأمور ، في متن نسق شامل لا تغيب الدلالة عنه كلياً : وإلا لما كانت لغة « التيوي » المقدسة لغة بل شتاتاً من الأصوات . والحال اننا لا نشك في أن اللغة المقدسة وإن كانت غامضة تحافظ على قدرة دلالية ، ولنا عود فيما بعد الى هذا الجانب من المسألة(*) .

ولنلحظ الآن نموذجاً آخراً من « اللغات المقدسة » التي نستخدمها ، كما يفعل التيوي ، لندرج أسماء اعلام ضمن اللغة العادية وذلك عبر تحويل أسماء الأعلام الى

= الدينية أنظر كتاب الاشارات الالهية لأبي حيان التوحيدي تحقيق الدكتورة وداد القاضي دار الثقافة بيروت .
ـ المترجم ـ

(*) يبدو لي أن ليفي ـ ستراوس يتسرع كثيراً في استنتاجه أو يمر سريعاً على إشكال فلسفي هام ، ما يجعله يقع في مصادرة على المطلوب . فلا بد أن يكون للغة السحرية المقدسة دلالة وإلا لم تكن لغة . . ولكن ما هي اللغة ؟ أو هل هي دائماً تبادل لدلالات « دالة » على مدلولات في الخارج ؟ـ وعلى كل حال تبقى العلاقة بين الذهـن والخارج شديدة الارتباك عند المؤلف ولكن لنمر الآن الى مسألة السحر والدين . فما يبدو لي هو أن انفصام الباطن عن الظاهر يشكل لغة تشير الى ماهيات منفكة عن وجوداتها أو ذات صلة بوجودات ذهنية فنحن هنا أمام « أسماء » فارغـة إن هي « إلا أسماء سميتموها . » . انظر الى شرح السبـزاواري في هذا المقـام في كتابـه « المنظومة » . . . ـ ماهيات منفكة تعدم الخارج وتسمح بانفصال الجماعة وباطنيتها .
أي أن النظام السحري حين يراصف مراتب الواقع ويصنفها عبر التشابهات بدل أن يصل إما الى تمايزات راسخة تقوده الى تدرج الموجودات بين الظاهر والباطن وبالتالي الى تدرج العلل كما هي الحال في الرؤ ية العرفانية حيث لا يتعارض الباطن مع العلية بل يثبتها. يصبح سيلان الروابط المنطقية سيلانـاً مستمـراً كما هي حال الفكـر الاسطوري وينقاد الى ترتيب الأشياء عبر إسقاطات لا تدرّج مراتبها بل تسطّحها في فئات متفاصلة فحينها ينفصل الباطن عن الظاهر وتدمر اللغـة أو بعضهـا فينشـأ الباطـن كنفـي للمعانـي لا يماسـك الجماعـة إلا بالسلب . . . أي بنفي الخارج . المترجم .

أسماء نكرة تدخل في الميدان المخصوص . فنحن نستعير كما أشرنا سابقاً الأسماء من الزهرات ونصيغ منها أسماءً لبناتنا وقد لا نكتفي بهذا الأمر . . إذ ان البستاني يطلق أيضاً على الزاهرات التي يبتكرها أسماء يستعيرها من أسماء الناس ، والحال ان هذه الحركة ، ذات خصائص مميزة : تدخل الأسماء التي نستعيرها من الزهور ونطلقها (على الأناث عامة) في إطار اللغة الدارجة وهي من الأسماء النكرة (فقد يطلق على الفتاة اسم روزا ولكنها لن تسمى بالتأكيد روزا ساتيفوليا «Rosa Centifolia») .

إلا أن الأسماء التي نختارها للزهور تقترن بلقب يعطيها مقاماً رفيعاً وهي تدخل بذلك في متن « اللغة المقدسة » . فلا تسمى عادة الزهرة الجديدة اليزابيت Elisabeth أو دومر Doumer أو بريجيب Brigitte بل Quean-Elizabeth ، Président-Paul-Doumer ، Madame-Brigitte-Bardot ، وإضافة إلى ذلك لا يدخل الجنس كعنصر في اختيار الاسم . . وهذا ما يذكر بالقواعد المتبعة لاعطاء الاسم السُرِّي عند الويك مانكان Wik Munkan .

والواضح أن هذه الأعراف من فئة واحدة أكانت من اطارنا الثقافي أو من اطار قاطني الجزر الاسترالية . فانها تضمن التناسب نفسه بين علاقة الكناية والعلاقة الاستعارية وهو ما اتضح منذ بداية تحليلنا وهو ما لعب دور « المخرج المشترك » بين هذه الأعراف جميعها ، إن للأسماء التي نأخذها من الزهور لنجعل منها أسماء اعلام قيمة الاستعارة : جميلة كالزهرة متواضعة كالبنفسجة(*) . . . الا أن الأسماء المختارة من « اللغات المقدسة » والتي تستعيدها الزهرات عبر التبادل هي بمثابة الكنايات : « براسيكارابا » «Brassica rapa» تسلب اللفت تشخصه واكتفاءه بذاته لتجعل منه نوعاً يحمل عليه الجنس أو جزءاً يدخل في الكل . أما اسم « الامبراطورة أوجيني » (**) «Empératrice Eugénie» الذي يطلق على نوع جديد من الزهور فهو يظهر مبنياً على التناظر والتعاكس اذا ما قيس بالأول لأنه يقع على مستوى اللفظ الدال بدل أن يقع على مستوى المصداق المدلول عليه ، فالزهرة توصف هذه المرة

(*) ليس مشهوراً بالعربية كـ « زهرة » .

(**) الترجمة لفهم المعنى ولكن الاصح هنا « الامبراتريس اوجيني » اذ مجمل العبارة اسم علم .

بواسطة جزء من كل . فأوجيني هنا ليست أي أوجيني بل أوجيني مخصوصة ، ليست أوجيني دي مونتيجو قبل زواجها بل بعده وليست فرداً بيولوجياً ، بل شخصاً له دور اجتماعي محدد(*) . فها هنا اذاً « اسم مقدس » « يكنّي » أو آخر « يتكنّى » . وينطبق هذا التقابل على جميع الحالات التي استعرضناها .

لنتذكر أن الناس بقدر ما يتخذون أسماءً من أسماء الزهور يطلقون بعضاً من أسمائهم على الطيور ، هذه الأسماء هي أيضاً « كنيات » لأنها غالباً ما تكون « تصغيرات » تؤخذ من اللغة الشعبية وتجعل من أمة الطيور (بعكس مجموعة الزهور) متماثلة بمجملها مع جماعة صغيرة من الناس المتواضعين والمحبوبين . وفي هذا السياق نقول أيضاً أن الأسماء الاستعارية التي تطلق على الكلاب والماشية تحدد دور الاستعارة على مستوى الدال ثم مستوى « المصداق » المدلول عليه .

الا أنه ومهما بدت طرق التسمية ووسائلها منمطة منتظمة يبقى اشكال لا بد من التنبيه اليه : فهذه الوسائل المتماثلة التي يرتبط بعضها ببعض بروابط التحول ، تعمل في مراتب متفاوتة العمومية ، فالأسماء الانسانية التي تطلق على الطيور تنطبق على أي فرد من نوع معين : فأي قندس اسمه Margot .

في حين لا تضم لاسماء التي تطلق على الزهور [Queen - Elizabeth ..] سوى صنف أو فئة معينة . أما نطاق أسماء الكلاب والماشية فأشد انحصاراً مما مر : فالاسم في ذهن مالك الكلب اسم لمسمّى واحد فارد وإن كان لكل اسم أن يحمله عدد من الكلاب :

فميدور Médor مثلاً لا يعود لمسمّى واحد . . . وحدها أسماء الخيل في السباق وحيوانات أخرى أصيلة هي فاردة مطلقاً ، فخلال 26 عاماً من الدورة الأبجدية لم يحمل سوى حصان واحد (ولا يحمل ولن يحمل) اسم Orviétan III(**) .

وها هنا برهان من أشد البراهين وضوحاً يدل على عدم وجود أي اختلاف

(*) نلحظ هنا انقلاب الدورة قياساً لنظام « التيوي » «Tiwi» . فعندنا تبدأ الدورة من اللغة العادية متجهة إلى اسم العلم ثم إلى اللغة المقدسة لتعود أخيراً إلى اللغة العادية . فهذه اللغة تقدم أولاً اسم روز (وردة) النكرة ثم اسم العلم روز ثم تعود إلى اللغة العادية بواسطة اللغة المقدسة Princesse- Margaret - Rose الخاص بصنف من الورد ثم إذا كان هذا الصنف مشهوراً يتحول الاسم إلى نكرة (أو الى اسم مشترك) .

(**) لا أعلم إلى أي مدى يمكن تعميم هذه القاعدة ـ المترجم ـ

جوهري بين أسماء الاعلام وأسماء الأنواع التي تعتبر صنفين من مجموعة واحدة . وبتعبير أدق لا يكمن وجه الاختلاف في طبيعتهما اللغوية ، بل في اختلاف الثقافات من جهة تعيينها الفواصل بين الأشياء وتفاوت أهمية التصنيف من ثقافة إلى أخرى نظراً للاشكالات التي تواجهها (وهي قد تتباين من وسط إلى وسط وداخل الجماعة نفسها) . إذن فالمستلزم الذي يجعل مرتبة بعينها من التصنيف مستدعية للتسميات التي قد تكون من أسماء الاعلام أو النكرة ، ليس من المستلزمات التحليلية التي لا تنفك عنها . إلا أننا لا نقول هنا برأي دوركايم ، وهو أن أصل الفكر المنطقي كامن في الاجتماعي . فإن كنا لا نشك في وجود رابط جدلي بين البنية الاجتماعية ونظام المقولات فان هذا النظام لا يكون أبداً نتاجاً أو أثراً لهذه البنية ، اذ يعبر الاثنان من خلال تسويات متبادلة ، صعبة ودقيقة الإحكام عن بعض الكيفيات المحلية التي تميّز العلاقات بين الانسان والكون وتعبر عن (اساسهما) جوهرهما Substrat المشترك (*) .

كان لا بد من التوقف عند هذه الدقائق ، لنشير دون الوقوع في اللغط ، الى الطابع الاجتماعي والنسبي المشترك بين مفهوم (مدرك) النوع ، ومفهوم (مدرك) الفرد . أما البشر فاذا ما أخذوا من منظور « البيولوجي » وبوصفهم ناس من عرق واحد (اذا اعتبرنا أن لهذا اللفظ معنى محدداً) أصبحوا أشبه بتلك الزهرات الفاردة « الأفراد » التي تعقد وتزهر وتذبل على أغصان شجرة واحدة . فهي نماذج من نوع أو صنف واحد . والحال نفسها بالنسبة للبشر ، ذلك أن جميع أفراد النوع الانساني الـHomo Sapiens أشبه بعناصر أي نوع من أنواع الحيوان أو النبات .

إلا أن للحياة الاجتماعية أن تحدث في هذا النظام انقلاباً عجيباً ، ذلك أنها تحث كل فرد بيولوجي كي يشخّص نفسه أو يطوّر شخصية معينة . وهذه الشخصية

(*) يبقى هذا الرأي ضعيفاً ، والواقع أن المؤلف يتلافى الخوض هنا في العلاقة بين الذهن والخارج أو أنه لا يحدد بدقة منظوره الفلسفي الى هذا « الجوهر » أو « الأساس (Substrat) المشترك بين الانسان والكون ، ولفظ «Substrat» يحمل معنى فلسفياً واضحاً أي ما يقع وراء الظواهر . فنحن نلحظ أن الانتروبولوجيابدلاً من أن تتخطى الفلسفة ـ كما تدعي ـ تقع أحياناً في تبسيط المعاني الفلسفية ، وهي تكاد تشبه لنستعير تشبيهاً من المؤلف (البرقلة الفلسفية » إذ القول «بالرابط الجدلي» والجوهر المشترك بين الانسان والكون لا يخلو من تناقض لا لأن العلاقة بينهما لا تحتمل الصراع بل لأن الفكر الجدلي يفترض تنافراً متأصلاً بينهما . . . وهذا اللغط ينعكس على فكر المؤلف وينحجب عنه معنى التواصل الذي تتضمنه فكرة النوع مثلاً ومعنى التغير والزمان وهو ما نعود اليه في تعليقات لاحقة ـ المترجم ـ

انما مفهوم يتخطى تعينّ النموذج داخل النوع ليعينّ صنفاً من الأنواع التي لا توجد على الأرجح في الطبيعة (على الرغم من أن البيئة الاستوائية تميل الى الدفع باتجاهها وتحمل تباشيراً منها) وهو ما تصح تسميته نوع « الفرد الفارد » - «mono - individuel» . وما يتبقّى بعد أن تموت الشخصية هو مزاج من الأفكار والسلوكات ، فريدة لا تعوض ولا تستبدل وهي شبيهة من هذه الناحية بذلك المزاج الخاص الذي يتوصل اليه نوع من الزهور انطلاقاً من عناصر كيميائية بسيطة تستخدمها الأنواع جميعها . وعندما نصاب بوفاة قريب أو شخصية عامة سياسي ، كاتب ، فنان . . . نشعر بغيابه وكأنه حرمان لا يعوض وكأنما حرمنا من عطر معين كنا نتمتع به قبل أن تذبل وردة معينة الـ«Rosa centifolia» مثلاً !

ونشير في هذا المقام إلى أن لبعض أنماط التصنيف التي عزلت تعسّفاً أو أفردت تحت عنوان الطوطمية استخداماً شمولياً ، الا أنه استخدام يتخذ ضمن دائرة ثقافتنا « طابعاً انسانياً » . وكأنما يتخذ كل شخص في حضارتنا من شخصه « طوطمه الخاص » : فهو الدال على كينونته التي تعبر عن « ذاتها » من خلالها .

أما أسماء الاعلام فهي تشكل بوصفها عناصر من مجموعة مُبينة paradigmatique أهداب النسق التصنيفي العام : فهي امتداد هذا النسق وحدوده في آن معاً . فعندما تحتل (هذه الأسماء) خشبة المسرح ترفع الستارة عن آخر المشاهد المنطقية . الا أن آنات العرض وديمومته وعدد المشاهد ليست هنا وقائع لغوية : انما وقائع حضارية .

ولا تعتبر « مخصوصية » أسماء الاعلام (أي كونها عائدة للاعلام) من مستلزماتها التحليلية (التي لا تنفك عنها) كما أنها لا تنكشف بمقارنتها بالكلمات الأخرى ، بل انها ترتبط (معلولة) باللحظة التي تشهد انجاز حضارة ما لصرحها التصنيفي (مصنَفها) . فالقول بأن كلمة معينة تدرك كاسم علم هو القول بأنها تقع في مرتبة لا يصح التصنيف بعدها ، لا على الاطلاق بل ضمن نسق ثقافي محدد . فاسم العلم يلامس التصنيف دائماً (أو انه من شؤ ونه وأغراضه) .

وخلاصة القول أن أسماء الاعلام تعتبر في أي نسق من الأنساق بمثابة المقدار الدلالي الذي لا نستطيع دونه الا أن نعرض الأشياء(*) ، أو نومىء اليها .

(*) ان نشير اليها بالاصبع مثلاً ـ والغرض هنا هو تعريب لـMontrer وقد تلافينا استخدام اشار وفضلنا « ومأ » لمعاني الاشارة الواردة سابقاً في النص ـ المترجم .

واننا نصل هنا الى جذر الخطأ الذي وقع به بيرسPeirce و« راسل » على صعيدين متوازيين ، الأول عندما حدد اسم العلم كمؤشر ، والثاني عندما رأى في اسم الاشارة نموذجاً منطقياً يفسر به اسم العلم . ذلك أن آراء كهذه تصور الانتقال من « دلّ » إلى « ومأ » انتقالاً متصلاً . ونرجو أن نكون قد بيّنا أن هذا الانتقال انما على العكس من ذلك ، أي انتقال بالفصل وليس في الوصل ، وإن كان لكل ثقافة أن تضع في هذا المقام معياراً أو عتبة بين الفصل والوصل تميزها عن الثقافات الأخرى .

أما العلوم الطبيعية فتعين معيارها الذي يفصل بين الدلالة والعرض على مستوى الأنواع والأصناف وفئات الأصناف ، فهي تعين وفق كل من هذه الحالات أسماء اعلام بتعابير متفاوتة من حيث عموميتها . الا أن الحكيم ـ أو العالم ـ « البدائي » الذي يستخدم أيضاً هذه الأنماط التصنيفية يبسط مجالاتها لتطال أفراد الجماعة البشرية أو بتعبير أدق المواقع المخصوصة الفاردة التي للأفراد ـ (وكل فرد منهم يشكل فئة ثانوية في مرتبة) أن يحتلوها في الآن أو على التوالي ، فالاختلاف من هذه الزاوية بين عالم الحيوان أو النبات الذي يحمل على نبتة اكتشفها حديثاً « موقعاً » هو مثلاًElephantopus spicatus ، كان يوفره النظام التصنيفي لها (وإن لم تلحظ سلفاً) وذاك « العرّاف » من جماعة أوماهاOmaha (البدائية) الذي يحدد المثال الاجتماعي لعضو جديد من أعضاء الجماعة مانحاً إيّاه هذا الاسم « الشاغر » : حذاء ـ مستعمل ـ من البيسون ـ الطاعن في السن]يبقى اختلافاً عرضياً طفيفاً : فهما يدركان في كلتي الحالين ماذا يفعلان .

الفصل الثامن

الزمن المستعـاد

يلفتنا عندما نسترجع مجمل الوسائل والطرق التي سعينـا إلى جردها ، نسـق العلاقات التي توحدها . ويظهر هذا النسـق مبـاشرة من خلال طابعـه المزدوج : تناسقه الداخلي وقدرتـه على الامتـداد والتوسـع وهـي لا يحدهـا حدٌ من النـاحية العملية . وكما أظهرت أمثلتنا في جميع الحالات فانه يصح أن نتخيّل محوراً معيّناً ، عامودياً ، يحمل البنية ويركزها . وهو يجمـع بـين العـام والخـاص وبـين المجـرد والملموس . والواقع ان اندفاع الذهن التصنيفي يستطيع دائماً الذهاب إن في هذا الاتجاه أو ذاك إلى نهاية مأربه .

أما هذا المأرب فيتحدد انطلاقاً من نظام ضمني من البديهيات يعتبـر أن أي تصنيف يتحقق دائماً عبر ازواج من المتقابلات: فمن يصنف لا يتوقف عن التصنيف الا عندما تمتنع عليه المقابلة . فالنسق اذن لا يعـرف فعلياً الانتكاسـات ، أيّ ان حيويته (ديناميته) الداخلية تضعف ذاتياً كلما تقدم التصـنيف على محـوره في هذا الاتجاه أو ذاك . وهو لا يتجمد بفعل مانع غير متوقع ، يتعلق بالخصائص الوضـعية التي تميز الكائنات أو الأشياء أو بفعل « تشنج » حركيته بل لأن التصنيف قد بلغ ما عليه أن يبلغه واستكان بعد أن يتم وظيفته .

أما حين يذهب اندفاع الذهن التصنيفي صعوداً أي باتجاه أعلى مراتب التعميم والتجريد فلن تحول الكثرة دون تطبيقه للتصورات التي تلـطّف الوقائـع وتهذبهـا تدريجياً ، وهي لا تبلغ مأربها إلا حين تصل ، دونما تحيد عن أهداف سيرورتها إلى تقابل ثنائي بسيط (أعلى / أسفل ، ميمنة / ميسرة ، سلم / حرب . . .) . وهي تتوقف عنده لأسباب تحليلية تلازمها وقد تكرر العملية في مراتب أخرى : أي في مرتبة تنظيم الجماعة الداخلي وهي مرتبة تسمح التصنيفات الطوطمية بتوسيعها لتبلغ حدود « المجتمع الأقوامي » وذلك عندما تستعين بتصور منظم تحمله على جماعات متزايدة متكاثرة . أو على صعيد مكاني ـ زماني عبر جغرافيا اسطورية ، تسمح كما

يتبينّ من دراسة أسطورة من أساطير الاراندا التي تم ذكرها بتنظيم هيئة جغرافية ، وذلك عبر اختزالٍ متطردٍ يصل مجدداً إلى تقابل ثنائي (وهو يقع بين الاتجاهات والعناصر ذلك أن التغاير يُقابل هنا بين اليابسة والماء) . ثم ان النسق لا يعرف عبر قوس النزول أيضاً حدوداً خارجة عنه . فهو يحوّل بنجاح الاختلافات الكيفية إلى مادة رمزية تتواصل (بالتشكيك)(*) عبر مرتبية (معينة) كما أن اندفاعه نحو المحسوس والمخصوص والمتفرد لا يحول شيء دونه (حتى أسماء الاعلام): فهذه الأسماء لا تمتنع بدورها عن أن تتحول الى عناصر تستخدم في تصنيف (معين) .

فها هنا نظام كلي لم يوفر علماء الاتنولوجيا الجهد لتقطيعه ارباً وتحويله إلى مؤسسات متمايزة اعتبرت الطوطمية من أشهرها . الا أن هذا المسلك قد باء بالفشل ولم يصل إلا الى مفارقات هي الى المحال أقرب . فقد كان لباحث مثل « الكين » «Elkin» في مؤلف جامع (4, pp. 153 - 154) ـ ولا يخلو من الابداع على أية حال ـ أن يأخذ الطوطمية منطلقاً لتحليل فكر سكان أوستراليا المحليين وتنظيمهم الديني ، الا أنه لم يتوانَ حين اصطدم بأبعاد هذا الفكر وغناه النظري المعرفي عن اللجوء ، متحاشياً التصدي للصعوبة ، إلى تخصيص خانة « للطوطمية التصنيفية » ، معتبراً أن التصنيف انما هو شكل خاص من أشكالها . أما نحن فقد أقمنا الدليل على أن الطوطمية أو ما سمّي بهذا الاسم ليست الا لحظة من لحظات التصنيف أو مظهراً من مظاهره لا يصح أن يكون نمطاً له أو نسقاً يشمل مجمل دقائقه . جاهلاً كل ما يتعلق بالطوطمية (وبفضل جهله هذا الذي حال دون أن يخدع بهذا الشبح) ادرك كونت Comte متخطياً علماء الاتنولوجيا المعاصرين ، فوائد الأنظمة التصنيفية والآفاق التي تفتحها ، وفيما لم يتوفر له الرجوع إلى الوثائق ليثبت فرضيته ، استطاع على الأقل ، أن يدرك أهمية تلك الأنظمة ومكانتها في سياق تاريخ الفكر :

« ومنذ ذلك العصر لم تستطع المعاني الانسانية أن تستعيد ما توصلت اليه ، من وحدة في النهج وتناسق في المعتقد ، أي ما يؤمن لفكرنا وضعيته الطبيعية ، وكانت قد أدركت بعفوية هذه الدرجة (من النضج) . . . » (Comte, 53èm leçon, p. 58) .

ولا نشك في أن كونت يعينّ مرحلة من التاريخ ـ عصر الأنصاب

(*) أي مشككة في مراتب متدرجة . واللفظ منطقي في الأساس ـ المترجم ـ

«Fétichisme» و« الشرك » ، تعـدد الآلهـة ـ كمرحلـة « الفـكر البـرّي » (أو الوحشي) وليس الفكر البري بالنسبة لنا فكراً انسانياً متوحشاً غابراً بل الفـكر في حالته البريّة الذي يتميّز عن الفكر المدجن الموجه نحو المردودية المقيّد بها . وقد ظهر هذا الفكر في أصقاع من العالم وخلال بعض المراحل التاريخية ، ومن الطبيعي أن يكون « كونت»الذي افتقد إلى المعلومات الاتنوغرافية (والحس الاتنوغرافي الذي لا تتوفر ملكته إلا بعد جمع المعلومات وتصنيفها . . .) قد أدرك الفكر البرًّي ارتجاعياً أي كشكل من النشاط الذهني يسبق النمط الآخـر . أما اليوم فاننا نعي أكثر أن لهذين الفكرين أن يتعايشا ويتداخلا كما للأنواع الطبيعية أن تتعايش وتتقاطع وأن منها ما ظل على حاله البرية ومنها ما حولته الزراعة أو تربية الحيوان على الرغم من أن وجود هذا البعض يهدد بزوال البعض الآخر . الا أنه راقنا الأمر أم لم يرقنا ، لم نزل نجد أن الفكر البريّ يتمتع في بعض المناطق بحماية ما ، كما هي حال بعض الانواع البرّية .

وهذه حال الفن الذي يعامل في حضارتنا «متْحَفياً»، مع كل ما تحمله هذه الصيغة المصطنعة من ايجابيات وسلبيات . وتلك أيضاً حال بعض قطاعات الحياة الاجتماعية التي لم « تستصلح » بعد اهمالاً أو عجزاً ، وحيث يستمر الفكر البرًّي في تناميه دون أن نعلم سبب هذا التنامي .

وتعود الخصـائص غـير المألوفـة التـي تُميِّز هذا الفـكر ، الـذي نسـميه برّياً (وحشياً) ويعرّفه «كونت» بطابعه الفطري ، الى شمول أهدافه واتساع نطاقها ، فهو يدعي التحليل والتركيب في آن ، وبلوغ النهايات في الاتجاهين معاً ، دونما يفقـد قدرته على التوسط بين هذين القطبين المتقابلين . ولقد أشـار « كونـت » بدقـة إلى الاتجاه التحليلي .

« اننا لا نشك في أن الخرافات التي تبدو الآن لا معقولة ، قد حملت في الأزمان الغابرة بعداً فلسفياً متقدماً ، ذلك أنها قد حثت باصرار على معاينة مستمرة ومستقرة لظواهر اندفع الانسان في العصور بانتظام الى اكتشاف دقائقها »(id. p. 70) .

وندرك من الخطأ الكامن في العبارة الأخيرة لماذا أهمل كونت نهائياً الجانـب التركيبي (في الفكر البرًّي) : فالمتوحشون المعاصرون يجهلون ، مأخوذين « بتنوع الظواهـر اللانهائـي » ، لطافـة الرمـوز وأبراجهـا السـديمية «la nébuleuse»

symbolisation، وهذا ما تثبته كما يعتقد (كونت) « الاكتشافات الدقيقة »p) (63. والحال أن « هذه الاكتشافات الدقيقة التي تطال المتوحشين المعاصرين» والتي تقوم بها تحديداً الاتنوغرافيا تدحض من حيث تناولها هاتين المسألتين المدّعى الوضعي ، فاذا كان الفكر البرّي محدداً بطموح رمزي مضنٍ (ضارٍ) لم تشهد الانسانية له مثيلاً فيما بعد وبانتباه لا يخلو من وسواس يتجه كلياً نحو الاحساسي، وأخيراً باقتناع ضمني بأن هذين الموقفين ليسا الا واحداً أفليس لأنه يجد في هذا « الحافز الثابت » الذي ينكره عليه « كونت » قاعدته ومرتكزه إن من الوجهة النظرية أو العملية ؟

إلا أن الانسان عندما يعاين ويجرب ويصنف ويتفكر لا يكون أبداً مشدوداًإلى الخرافات الاعتباطية أو إلى نزوات الحظ ، وقد رأينا في بداية هذا الكلام أنه من السخف أن يُعطى لهذه الأمور دوراً في اكتشاف فنون الحضارة . (الفصل الاول) .

واذا كان لا بد من الاختيار بين هذين التفسيرين لأخترنا تفسير « كونت » شرط تخليصه من الاستدلال الزائف الذي يستند اليه . والواقع أن كونت يعزو مجمل التطور الذهني ـ الثقافي « الى سطوة الفلسفة الإلّهية الأصلية التي لا انفكاك منها » أي من ذلك العجز حيث وجد الانسان نفسه في البدايات أمام ظواهر طبيعية لا يستطيع تفسيرها دون ردها « الى أفعاله الذاتية التي تبدو دون غيرها أنها تُنتج بصورة يعتقد أنه يدرك جوهرها »(id. 51 éme leçon, IV, P. 347) .

ولكن كيف كان ليبلغ هذا الأمر ، لو لم يعزو الى أفعاله هذه ، قدرة وفعالية لا تختلف عن قدرة الظواهر الطبيعية وفعاليتها ؟

فهذا الانسان الذي يشخصه الانسان في الخارج لم يكن ليصلح نموذجاً إلهياً لو لم يكن قد استدل مسبقاً على قوى الطبيعة وقدراتها . فخطأ كونت وأكثر التابعين له ، هو في اعتقادهم أن الانسان استطاع أن يعمّر الطبيعة محافظاً على مصداقية ما ، بارادات شبيهة بارادته دون أن يضفي على رغباته بعضاً من مواصفاتها التي رأى فيها مرآة لذاته ، ذلك أنه لو اقتصر على شعوره بالعجز فاستند اليه لما وصل الى مبدأ تفسيري يتمسك به . وحقيقة القول أن الاختلاف بين الممارسة العملية التي تعطي مردودية معيّنة والممارسة السحرية أو الطقسية الخالية من الفعالية

ليس ، كما يتخيّل البعض ، اختلافاً بين اتجاهيهما : « الموضوعي » و« الذاتي » . فهذا الاختلاف لا يبدو حقيقياً متى اذا أدركت الأمور من خارجها .

أما من وجهة نظر الفاعل فما يحصل هنا هو انقلاب العلاقة : أي أنه يدرك الممارسة العملية كممارسة ذاتية من حيث مبدئها وكحركة ارتكاسية دافعة من حيث اتجاهها وذلك من آثار « حلوله » في العالم المادي ، في حين تبدو له العملية السحرية بمثابة زيادة (شيء ما) أو اضافته الى نظام الكون الموضوعي : فهي تخضع بنظر من يقوم بها لنفس الضرورة التي تحكم ترابط العلل الطبيعية . فهو يعتقد أن دوره يقتصر على اضافة بعض الحلقات إلى سلسلة العلل (الموضوعية) . فما يبدو له هو أنه يعاينها من خارج كما لو أنها لا تصدر عنه .

يسمح تصحيح هذه الرؤية التقليدية للأمور بتذليل إشكالٍ افتعله البعض ، ومفاده أن السحر يقتضي اللجوء عادة ومن حيث طبيعته ، إلى الخداع والشعوذة . إذ عندما يرتكز النسق السحري بمجمله الى الاعتقاد بأن للانسان تأثير على السنن الطبيعية التي يدفعها نحو اكتمالها أو يغير سبلها، يتهافت السؤال حول درجة هذا الدفع وعمق هذا التغيير : فالخداع ملازم لجوهر السحر لا ينفك عنه وبهذا المعنى لا يغشّ الساحر أبداً .

ويسمح هذا التصحيح في المقام الثاني بايضاح العلاقات بين السحر والدين وازالة الكثير من اللغط في هذا المجال . ولئن صح القول بمعنى من المعاني بأن الدين «أنسنة» السنن الطبيعية والسحر «تطبيع» الأفعال الانسانية ـ أي اعتبار بعض أفعال البشر وكأنها جزء ملازم لنظام السنن الطبيعية ـ فليس المراد هنا القول بالتنابذ بينهما أو اعتبارهما مراحل في سيرورة تطورية معينة. «فأنسنة»الطبيعة وهي ماهية الدين أو ما يتكوّن منه) . و« تطبيع » الانسان أو تشييئه (وهو ما به نحدد السحر) . يشكلان معطيين متلازمين في مزاج واحد لا يطرأ التغيير الا على معاييرهما ومقاديرهما فقط . وكما مضى وأوضحنا فان كل واحد يستدعي وجود الآخر . فالدين لا يقوم بدون سحر والسحر لا يخلو من « ذرة » دين . فلا يوجد تصور لما فوق الطبيعة الا بالنسبة لانسانية تنسب لنفسها قدرات تفوق الطبيعة وتنسب للطبيعة بالمقابل قدرات الانسان التي تفوق انسانيته .

اننا لا نحتاج اذن كي نفهم قدرة «البدائيين» على اختراق الأشياء والعبور إلى ثناياها عندما يعاينون الظواهر الطبيعية أو يأولونها ، إلى القول بوجود ملكات مندثرة أو حواس اضافية . فالهندي الأميركي الذي يستكشف حقلاً من خلال مؤشرات غير منظورة أو الأوسترالي الذي يتعرف إلى آثار أقدام أي فرد من أفراد جماعته . (Meggitt) لا تختلف طريقته عن تلك التي نتبعها عندما نقود سيارة ونحكم بلمح من بصر بوجود انحراف بسيط في محور العجلات أو اختلال في المحرك أو نقرر اللحظة المناسبة لتجاوز سيارة أمامنا . . .

ولئن بدت هذه المقارنة في غير محلها فانها تبقى غنية بالعبر . لأن ما يشحذ ملكاتنا ويحفز بصيرتنا ويثبت أحكامنا فتنافي الوسائل التي نملكها وتكاثر المخاطر التي نواجهها بصورة لا مثيل لها . . . وكل هذا بفعل قوة المحرك الآلية ، هذا من جهة ، أما من جهة أخرى فإن التوتر الناشيء من الشعور بهذه القوة المستبطنة يتحول إلى حوارٍ مع السائقين الآخرين الذين تتشابه نواياهم مع نوايانا . . . وهي تعبر عن نفسها من خلال الاشارات التي نكب على فك رموزها لأنها واقعاً اشارات تستدعي التفكّر .

فهذه المقارنة اذا ما أخذت من منظور الحضارة الآلية ، تكشف لنا تضايف الوجهات بين الانسان والكون حيث يصبح كل منهما مرآة للآخر . هذا التضايف الذي يبدو المفتاح الوحيد لمعرفة خصائص « الفكر البري » وقدراته . وإن مشاهداً غريباً سيحكم دون شك ان السير في وسط المدينة أو على « الأوتوستراد » يفوق طاقات البشر . وهو يفوقها بالفعل . لأنه يضع البشر في مواجهة مع السنن الطبيعية بل مع أنظمة تتشكل من قوى طبيعية «تؤنسنها» نوايا البشر ، مقابل بشر استحالوا قوى طبيعية بفعل الطاقة المادية بعدما أصبحوا وسطاءها . فلا شأن لهذه الوضعية اذن بفعل فاعل معين من حيث أثره على شيء من الجماد أو بردة فعل هذا الشيء ، بعد أن يرتقي ليصبح فاعلاً يؤثر على ذات تتخلى عن ذاتيتها دون مقابل ، أي بوضعيات تعرف من جهة أو أخرى مقداراً من السلبية :

فها هنا كائنات تتواجه بوصفها ذواتاً واشياء في آن ، وفي هذا الحقل الرمزي حيث هي ، يصبح لأية حركة بسيطة قادرة على تغيير مواقعها ، وطأة التعاويذ الصامتة .

***

ونفهم من هذا الكلام كيف ان المعاينة الدقيقة التي تتجه كلياً نحو الملموس ، تجد في الرمزية مبدأها ومأربها في آن : فلا يميّز الفكر البري واقعاً بين لحظة المعاينة ولحظة التفسير مثاله مثل من يشاهد الاشارات التي يبثها شخص يخاطبه فهو لا يحفظها ثم يسعى الى فهمها في مقام لاحق ، بل يتكلم فيحمل البث الحسي دلالته فليس هنا بث ثم دلالة منفصلة عنه . ذلك أن الكلام المركب يقسم الى عناصر لا يكون كل واحد منها اشارة بذاته بل آداة لاشارة : انه وحدةمعينة (مميزة) لا تستبدل بوحدة أخرى دون أن تتغير الدلالة .

وهي قد تكون بذاتها مجردة عن اوصاف هذه الدلالة التي تعبر عنها عندما تتحد مع وحدات أخرى او تكون مقابلة لها .

وقد نستطيع اجلاء هذا التصور حول الانظمة التصنيعية اذا ما سمح لنا ان نثير سريعاً مسألتين تقليديتين : الاولى وتدور حول العلاقة بين ما سمّي بالطوطمية والاضاحي . والثانية وهي تتعلق بما يَطرحه التشابه بين الاساطير المنتشرة في جميع الاصقاع ، والتي تستخدم لتفسير أصل التسميات « العشائرية » . وان تكون طوطمية قد اعتبرت في تاريخ الاديان اصلاً للأُضحية يبقى امراً مثيراً للدهشة .

اذ لو سلمنا اعتباراً ان للطوطمية واقعية (او نفس امرية) فالتغاير بين المؤسستين لن يبدو اقل تجذراً وعمقاً ، وهذا ما اقرّه موس Mauss مراراً وإن بشيء من التردد او الارتداد (عن رأيه).

ونحن لا ندعي ان المجتمعات المنشعبة (المتجبية) Segmentaire وحيث تحمل « العشائر » اسماء حيوانات او نباتات لم تعرف قطعاً اشكالاً من الاضحية ، اذ يكفي ان نذكر التضحية بالكلب عند الايروكوا Iroquois لنقر بعكس هذا الرأي . الا ان الكلب عند الايروكوا لا يستخدم ابداً كشعار (او رمز) لأي عشير من « العشائر » خاصة اذا ما اضفنا الى هذه المعطيات سبباً آخراً يثبت التنابذ بين النسقين (الطوطمية والأضحية) :

فاذا ما قبلنا بوجود تجاذب ضمني او صريح بين فرد او جماعة من جهة وحيوان او نبتة من جهة اخرى (إما من ناحية الرمز (الشعار) او الأضحية التي تكون بديلاً عن الانسان أو وسيطاً يستخدمه الانسان المضحي).يظل واضحاً أنه من المستحيل في حال الطوطمية أن يستبدل الرمز ـ الشعار بأي نوع طبيعي أو ظاهرة من ظواهر

الطبيعة : فلا يمكننا أبداً أن نستبدل حيوان بآخر .

فعندما اكون عضواً من «عشير» الدب لا يمكنني ان انتمي الى «عشير» النسر ذلك ان واقعية النظام الوحيدة تكمن كما ذكرنا في سلاسل من الاختلافات الفارقية بين عناصر يفترض ان تقوم على الفصل ، التفاصل . اما في حال الأُضحية فاننا نشهد العكس : فعلى الرغم من ان اشياء متمايزة غالباً ما تكون امتيازاً لبعض الآلهة تكون تخصص ببعض أنواع الاضحية ، فان الاستبدال يلعب هنا دور المبدأ الاساسي :

فعندما لا يتوفر الشيء المقرر فاي شيء آخر يحل مكانه ، شرط ان تستمر النية ، فالاهمية هنا للنية مهما تفاوت الاندفاع والرغبة . اذن فالأضحية تدخل في اطار الوصل (التواصل) [وليس الفصل] .

« يتحدث النويرNuer عن « الخيار » عندما يجعلون منه ذبيحة كما لوكان ثوراً وربما عنوا بكلامهم اكثر من ان الخيار هو بديل عن الثور .

انهم بالطبع يدّعون ان الخيارات هي ثيران وعندما يرجعون الى خيارة معينة معدة للأُضحية وكأنها ثورٌ فما يقولونه هو ان الخيار لا يماثل الثور ضمن هذا الاطار الخاص . . .

فالتماثل هنا في الذهن وليس في الخارج وهو لا يقوم الا باتجاه واحد لا ينعكس : فالخيارة ثور اما الثور فليس خيارة .

يختلف نسق الطوطم عن نسق الأُضحية من جهتين اساسيتين : فالاول هو نظام يقبل الكم (قابل للتكميم) .

فيما يقبل الثاني انتقالاً متواصلاً بين عناصره : تساوي الخيارة بوصفها ذبيحة ثوراً والثور صوصاً والصوص دجاجة والدجاجة عنزة والعنزة ثوراً ، ولهذا التدريج من جهة أخرى اتجاه معين :

فان لم يتوفر ثور يُضحّى بخيارة اما العكس فمُحال . اما فيما يتعلق بالطوطمية او ما سمي كذلك ، فان العلاقات تقبل الانقلاب دائماً : ففي اطار نسق التسميات الطوطمية حيث يلحظ الثور والخيارة يكونان متعادلين فعلاً بمعنى انهما يصلحان



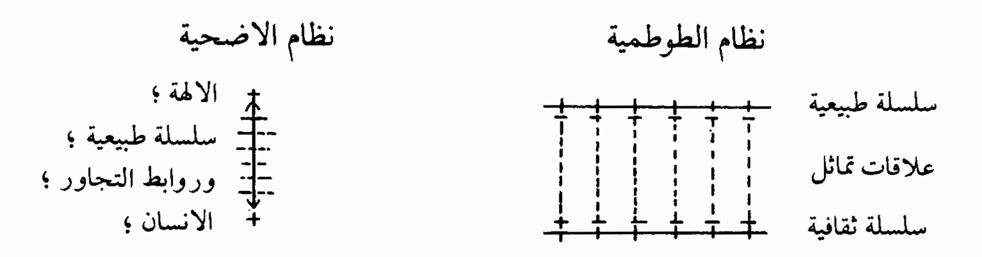
عكس الطوطمية : « تطبيع » الانسان

كلاهما ، على الرغم من امتناع دمجهما ، لاظهار الاختلاف الفارقي بين المجموعتين اللتين تعتبران مصداقهما (في الواقع) الا انهما لا يستطيعان الاضطلاع بهذا الدور الا بحدود ما تعلن الطوطمية (بعكس الاضحية) عن تمايزهما اي عن امتناع استبدال اي واحد منهما بالآخر .

ونجد جذور هذه الاختلافات في الأدوار المسداة، انطلاقاً من كلي النسقين، الى الانواع الطبيعية : اما الطوطمية فتستند الى التماثل الذي يقوم بين سلسلتين متوازيتين - سلسلة الانواع الطبيعية وسلسلة الجماعات البشرية (في المجتمع) - لا تتشابه عناصرها(كأزواج)بل وحدها العلاقةالشاملةبين السلسلتين تظهر الاتحاد بينهما.انه اذن اتحاد شكلي بين نسقين يقومان على المغايرة، ويشكل كل منهما قطباً جاذباً .

اما في الأضحية (الذبيحة) فتلعب سلسلة الانواع الطبيعية (وهي هنا تقوم على الوصل وليس على الفصل وهي موجّهة لا تنقلب) بدور الوسيط بين قطبين : يتمثل الاول بمقيم الأضحية والآخر بالآلهة وهما لا يرتبطان في البداية بأية علاقة اتحادية او حتى باية علاقة على الاطلاق .

فهدف المضحي انما اقامة رابط بالتجاور وليس بالتشابه ، وذلك بواسطة سلسلة من التماثلات المتعاقبة التي لا يمتنع ان تحصل في الاتجاهين ، وفقاً لنوع الأضحيةولهدفها أي اذا ما كانت للتكفير او التواصل والتوحد مع الاله : اي اما من المضحي الى مقيم الاضحية ومنه الى الضحية ، ومن الضحية المباركة الى الآلهة واما بالاتجاه المعاكس .



فبعد ان يؤمن الرابط بين الانسان والالهة بمباركة الأضحية تأتي التضحية لتفّضه باتلاف هذه الضحية نفسها . ففعل الانسان هذا حمّال للتواصل . ولانه قد



عكس الطوطمية : الطبيعة « مؤنسنة »

اقام سلفاً نوعاً من الوصل بين « الخزان » الانساني و « الخزان » الالهي لا بد وان يملأ هذا الاخير الخلاء بتحرير الدَين . تكمن رمزية الاضحية اذن في عملية ذات اتجاه واحد (تدمير الذبيحة) لافتعال عملية تقع في مرتبة أخرى (وهي ايضاً ذات اتجاه لا يقبل الارتداد) وتتمثل بحلول النعمة الالهية التي تصبح ضرورية من ناحية الاتصال الذي اقيم مسبقاً ، بين وعائين يقعان في مرتبتين مختلفين .

فلنتنبه اذن الى كون الأضحية عملية مطلقة أو قصوى تصيب شيئاً يتصف بطابع الوسيط ويشبه من هذه الزاوية ويقابل في آن طقوساً تسمى « بطقوس الرجس التهتك » : الزنا ومواطأة الحيوان . . . وهي عمليات وسيطة تقع على اشياء تبلغ حدوداً قصوى .

ولقد مضى واقمنا على ذلك برهاناً في سياق الحديث عن رجس يعتبر من الصغائر : وهو ظهور امرأة في الحيض (أو في أثناء العادة) ومثولها في خلال طقوس صيد النسر عند الهنود هيداتسا (الفصل الثاني) تسعى الأضحية اذن الى اقامة رابطة منشودة بين مجالين منفصلين اساساً : وكما هي العبارة المحكية فإن الغرض من الاضحية هو (ان يغمر الاله البعيد المطالب الانسانية) ويعتقد الانسان انه ينال غرضه عندما يوصل المجالين بعضهما ببعض بواسطة أضحية مقدسة (وهي شيء رجراج يتعلق بكلي المجالين) .

ثم أنه حين يتلف عنصر الوصل يحدث من خلال الذبيحة « عجزاً » في التجاور الا انه يعود فيبعث (او يعتقد انه يبعث) بالدعاء المقرون بالنية وصلاً يعوض به النقص الاساسي الذي يشعر به المضحّي وهو كأنما يرسم خطاً متقطعاً (من نقط متفاصلة) يحدد مسبقاً السبيل الذي على الإله أن يسلكه .

لا يكفي إذن أن نلحظ أحياناً في الطقوس الاسترالية الخاصة بالتكاثر والتي تعرف باسم انتيشيوما استهلاكاً للنوع الطوطمي لكي نعتبره شكلاً بدائياً من أشكال الأضحية أو حتى شكلاً شاذاً : فالشبه ضعيف ضعف التماثل بين الحوت والسمكة .

وإضافة إلى ما تم ذكره فان حالات الارتباط بين طقوس التكاثر والتصنيفات الطوطمية لا تتصف بالتواتر .

فهما لا يترافقان باستمرار حتى في اوستراليا . واننا لنجد في اصقاع أخرى

طقوساً عديدة من هذا النوع لا تتلازم مع « الطوطمية » و « طوطمية » لا ترافقها هذه الطقوس . ونشير هنا تخصيصاً الى ان بنية الطقوس ، من صنف « انتيشيوما » «Intichiuma» شديدة المفارقة عن تلك التي لحظناها في الأضحية . اما الانتاج (السحري) والاستهلاك (الواقعي) للانواع الطبيعية فهما عادة منفصلان في المجتمعات التي تعرف « الانتيشيوما »وذلك بفعل الاتحاد الذي تلتمسه الجماعات (البشرية) مع نوع الانواع « الطوطمية » ، والتمايز المعلن او الملحوظ بين الجماعات نفسها من جهة والانواع الطبيعية من جهة أخرى . فدور « الانتيشيوما » اذن هو ان تعيد دورياً ولآنات وجيزة التجاور بين الانتاج والاستهلاك .

فكما لو كان ضرورياً من وقت لآخر ان تعدد الجماعات البشرية والانواع الطبيعية عناصرها اثنين اثنين أو ازواجاً «متحالفة» قبل أن تتخذ أماكنها المخصوصة في اللعبة : الانواع لتؤمن معاش اناس لا ينتجونها والناس « لينتجوا » انواعاً يمتنعون عن استهلاكها .

اي ان الناس يؤكدون في « الانتيشيوما » اتحادهم الجوهري مؤقتاً ، كل مع نوعه الطوطمي (او انواعه الطوطمية) المناسب له وذلك بناء لقاعدة مزدوجة تجعل كل جماعة منتجة لما تستهلكه ومستهلكة لما تنتجه ، وتجعل الاشياء متشابه بالنسبة لكُل واحدة ومختلفة بالنسبة للجميع .

وهذا ما يحول دون ان تؤدي لعبة التضايف (*) السائدة الى اللبس بين التحديدات الاساسية التي لا بد ان تتردد بصورة دورية . واذا ما رمزنا الى السلسلة الطبيعية والسلسلة الاجتماعية بالآتي : **السلسلة الطبيعية** : A B C D E.... ... N

السلسلة الاجتماعية : a b c d e.... ... n

لاتضح أن « الانتيشيوما » تبرز التجاذب بينA a, B b, C c, N n, مشيرة الى ان المجموعةb حين تستبطن في اطار الحياة العادية الانواع(A, B, C, D, E.... N) في سياق استهلاكها الغذائي والمجموعة a الانواع(B, C, D, E... N) في السياق نفسه وهكذا . . .فان ما يجري إنما تبادل بين الجماعات وتوازن بين التشابه والتجاور وليس استبدال تشابه بتشابه او تجاور بتجاور آخر ، فالأضحية تلجأ الى المقارنة

(*) Réciprocité تحمل هنا معنى قريب من الاضافة التي هي تلازم شيئين من حيث وجودهما يكون تحصل كل منهما كتحصل الاخر .

ساعية الى الغاء الاختلاف واقامة التجاور اما المأدبات التي تنعت بالطوطمية فلا تحقق التجاور الا في سبيل مقارنة تهدف الى اقامة التغاير وتثبيت الاختلاف .

فالنسقان يتقابلان اذن من حيث اتجاهيهما ، اذ يتجه الاول نحو الاستعارة والثاني نحو الكناية .

الا ان هذه العلاقة المضادة للتناظر لا تمنع ان يكونا في مرتبة واحدة بيد انهما واقعاً ، أو في نفس الأمر أي من وجهة نظر منهجية يقعان في مرتبتين مختلفتين .

ان للتصنيفات الطوطمية اساساً مزدوجاً موضوعياً (في الخارج) . فالانواع الطبيعية توجد حقيقة في الخارج وتأخذ شكل سلاسل تقوم على الفصل ، والانشعابات (الاجباب) الاجتماعية توجد هي أيضاً في الواقع(*) . اما الطوطمية المزعومة فكل ما تفعله هو انها تتصور تماثلاً بنيوياً بين السلسلتين وقد يكون هذا الافتراض مشروعاً ذلك ان « المجتمعات (القبلية) المنشعبة » منتظمة في مؤسسات وان لكل مجتمع ان يؤمن لافتراضه مصداقاً في الواقع يقيّد به قواعده وتصوارته .

اما نظام الأضحية فهو يستدعي على العكس من ذلك عنصراً غير موجود : الالوهة . وهو يعتمد تصوراً لا مصداق له في الخارج معتبراً السلسلة الطبيعية كسلسلة متصلة . فلا يكفي اذن للتعبير عن التفاوت بين الطوطمية والأضحية القول بان الاول نسق مرجعي للاسناد (والمقايسة) والثانية نسق عملي تحليلي . فاذا كان النسق الاول يصيغ نموذجاً تفسيرياً ، فيما يؤمن الثاني بتقنية تسمح بالحصول على بعض النتائج او يعتقد على الاقل بذلك . فالاول صائب صادق والثاني مخطىء . وبكلام ادق تقع الانساق التصنيفية على مستوى اللغة : فهي رموز متفاوتة من حيث صياغتها ولكنها تصاغ دائماً للتعبير عن المعاني فيما يبدو نسق الاضحية خطاباً خاصاً يفتقد الى الحس السليم الذي غالباً ما تدعيه .

***

اوجزنا في دراسة أخرى الاساطير التي تدور حول اصل المؤسسات المسماة « الطوطمية » وبيّنا ان هذه الاساطير تحمل على الرغم من اختلاف مغازيها وانتشارها الجغرافي العبرة نفسها وهي :

1 ـ ترتكز هذه المؤسسات الى التماثل الشامل بين سلسلتين وليس الى التماثلات الخاصة التي تقوم بين عناصرها .

(*) القول بأن الأنواع توجد في الخارج يطرح أشكالاً منطقياً اذ النوع مقولة في الذهن والمقولات من الكليات التي توجد في الذهن والأشكال لا ينحل الا اذا بيّنا الربط بين الكلي والجزئي والواحد والكثير . المترجم .

2 ـ ان هذا التماثل هو بالاستعارة وليس بالكناية .

3 ـ واخيراً فهو لا يظهر الا متى أقرت كل سلسلة من السلسلتين بالغاء بعض عناصرها فينجلي الانفصال الداخلي فيما بينهما . (Lévi- Strauss 6, PP. 27- 28 et 36- 37) وتتقابل هذه العبرة (او الامثولة) بصورة فريدة من حيث دقتها وغناها (دقة وغنى غير مألوفين إذا ما علمنا أن الاساطير لا تصلنا إلا عبر رواياتها المختصرة أو المبتسرة)مع ضعف دلالة الاساطير والتسميات المخصوصة بكل « عشير » :

تتشابه هذه الاساطير في جميع مناطق العالم غير أن تشابهها يتعين خاصة من حيث ضعفها وفقرها . تعرف اوستراليا بالتأكيد اساطير مركبة تصلح لأن تكون موضوعاً لتحليل دلالي يمكننا اقتباسه عن التحليل الذي تم تطبيقه على اساطير في اصقاع أخرى . (Stanner 2.) . الا ان المختصين بشؤ ون هذه القارة قد اعتادوا جمع الأساطير التي تسند الى جماعة طوطمية ترتبط بجدٍ (نصف انسان نصف حيوان) من الآباء الاولين وذلك انطلاقاً من عنصر ثابت : وهو ان الاسطورة تلحظ كون هذا الجد قد ظهر في مكان معين ، وسلك هذا الطريق وقد قام هنا وهناك ببعض الافعال التي تجعل منه مسبباً لحوادث جغرافية ما تزال آثارها بادية للعيان واخيراً انه قد توقف او قضى في مكان محدد .

اذاً فالطقس لا يتعدى كونه بالمعنى الحقيقي وصفاً لمسيرة ، وهو لا يضيف فعلياً اي شيء على الوقائع المميزة التي يدعي ترسيخها وهي ان طريقاً او واحة او أيكة . . . أو الصخور . . . التي تنتشر عليها ، تأخذ بنظر جماعة بشرية معينة قيمة مقدسة وان هذه الجماعة تعلن تناغمها مع هذا الصنف الطبيعي أو ذاك : الدودة ، النعامة ، والكنغورو .

ان الاقتصار على دراسة الـPidgin اجبر الباحثين المستقصين على الاكتفاء ببعض الروايات المبتسرة السخيفة . اما اليوم فنرى اضافة الى توفر النصوص العديدة المزودة بترجمات تعقب كل سطر وكذلك الاقتباسات المعدة من قبل اخصائيين ماهرين ، ان اصقاعاً أخرى من العالم حيث تم تخطي الحواجز اللغوية بسرعة اكبر تعرف اساطيراً هي فعلاً من النموذج نفسه .

ونكتفي هنا بثلاثة أمثلة جميعها أميركية الأول والثاني على التوالي من شمال وجنوب الولايات المتحدة والثالث من البرازيل الوسطى .

يقول « المنوميني » «Menomini» في تفسير تسمياتهم « العشائرية » ان الدب عندما اتخذ شكلاً انسانياً سكن مع زوجته بالقرب من مصب نهر « منوميني » حيث كان يصطاد سمك الحفش وهي مصدر قوته الوحيد (ينتمي « عشير » الدب و« عشير » الحفش الى نفس القبيل) . وفي يوم من الأيام حط ثلاثة « عصافير- صاعقة » على دكّة صخرية وهي موجودة فعلاً علىٰ ضفاف بحيرة « وينباغو » «Winnebago» في مكان يسمى « قعر البحيرة » Fond-du-lac . وبعد أن تقمصت شكل ثلاثة رجال قامت بزيارة الى الدببة واتفقت معها على استدعاء عدد من البهائم تحدد الاسطورة مكان ولادتها وإقامتها . ثم بدأت هذه الحيوانات مسيرتها .

وعندما وصلت الى غرين باي Green Bay على بحيرة « ميشيغان » Michigan أخذت موجة لطيفة الذئب الذي كان يجهل السباحة ووضعته على الضفة الأخرى . فاتخذ الموجة عربوناً على امتنانه « كطوطم » من « الطواطم » الخاصة « بعشيرته » . وقد أدى حادث مماثل وقع على مقربة من « ماكينو » الى الارتباط بين الدب الاسود والنسر الأصلع .

ودفعت اللقاءات الطارئة والخدمات المتبادلة الى إقامة العلاقات مع « العشائر » الأخرى : القندس ، الأيل ، الكلب ، الكُركي ، العَلند,Hoffman) . Skinner I)

فإذا كان « العشير » هوبي Hopi يحمل لقب « عشير » الخردل البرِّي وألقاب أخرى : السنديان ، الديك البرِّي ، المحارب . فلأن البعض حاول خلال رحلة اسطورية كف دموع طفل بأن يقدم له أوراق الخردل وغصن سنديان قطفت في الطريق ، والتقوا بعدها الديك ثم المحارب . أما « عشير » الغُرير والفراشة فقد أسمي بهذين الاسمين لأن آباءَه الأولين قد اصطحبوا معهم رَجُلاً - غُريراً وقد تعرفوا به للحظات قبل التقاط فراشة واعطائها لطفل لكي يلعب . ولكن هذا الطفل كان مريضاً وكان للغُرير أن يداويه بالنبتات الطبية .

أما الآباء الأولون من « عشير » الأرنب والتبغ فقد وجدوا النبتة وصادفوا الحيوان . . . ووجد آباء « عشير » الدب هيكلاً عظمياً لدب ومن هنا جاء اسمهم . ولكن « عشير » آخر وجد الجلد وقد انتزعت القواضم شعره لتغطي حجرها . وقد

صنعوا من الجلد أحزمة ومن حينها اقترن « عشير » « الزنار » « بعشير » الدب . . .
. (Volh 4, Parsons)

ولننتقل الآن الى أميركا الجنوبية: يروى عن البورور Bororo ان القمر والشمس ينتميان الى « العشير » « بادبجيبا »«Badebgeba» من « نصف القبيل » سيرا Cera فقد جرى شجار بين أب وابنه كانا يريدان أن يحملا أسماء هذه الأجرام السماوية . وبعد صفقة معينة خصص الأب بأسماء الشمس و« بالصراط - الى - الشمس » ، والتبغ الى « عشير » البايدى لأن هندياً من هذا « العشير » قد اكتشف أوراقه صدفةً في أحشاء سمكة كان يفرغها قبل أن يقليها .

وقد اقتنى زعيم «عشير» « باديدجيبا »«Badebgeba» « الأسود » في سالف الزمان عدداً من العصافير السوداء(Phimosus infuseatus) والحمراء(Ibis rubra) . إلا أن زميله « باديدجيبا » الأحمر سرقها منه وكان لا بد من الموافقة على إعادة توزيعها بخسب اللون (Colbacchini) . وتتشابه هذه الأساطير التي تدور حول التسميات « العشائرية » لدرجة اننا لو أتينا بأمثلة من مناطق أخرى افريقيا مثلاً حيث تتوفر بكثرةفلن نضيف شيئاً جديداً. فما هي الخصائص المشتركةفيما بينها ؟أولاً ، إيجاز لا يدع أي مجال للاستطرادات الظاهرة وهي غالباً ما تكون غنية بمعانيها الباطنية . ثم رواية مختزلة إلى إطارها الأساسي لا تحمل أية مفاجئة بالنسبة لمن يحللها. وثانياً: تتظاهر هذه الأساطير بشكل مزيف انها تبحث عن الأسباب والعلل (هذا إذا افترضنا أن الأسطورة قادرة على الخوض في بحث حقيقي في هذا المجال)(*)، كونها لا تقدم نوعاً من التفسير يتخطى الوضعية الأولية التي تنطلق منها . وهي من هذه الناحية ذات طابع ارتدادي . وهي لا تبدو بالأحرى تعيينية تمييزية : أي انها لا تشرح فعلياً أصول الأشياء أو تعين أسبابها وعللها ، بل انها تنوه بأصل الشيء وعلّته (وهما لا معنى لهما بذاتهما) لتبرز تفصيلاً ما أو نوعاً معيناً .

ويكتسب هذا التفصيل وهذا النوع قيمةً فارقية ، لا بوصفهما من أصل معين بل لأن لهما أصلاً فيما الأصناف الأخرى لا أصل لها . فالتاريخ يتسلل خلسةً الى البنية ، بصورة متواضعة وربما سلبية أي انه لا يُعلل الحاضر بل يفرز عناصر الحاضر مخصصاً البعض منها فقط بامتياز يجعلها « ذات ماضٍ » . تكمن إذن ركاكة

(*) غير أن الأمر لا يدور بين البحث الحقيقي (؟) أو عدم البحث ! المترجم .

الأساطير الطوطمية في وضعيتها المحدودة وهي تأسيس الاختلاف كاختلاف فحسب . انها وحدات تؤلف نسقاً . ومن هنا لا تتشكل الدلالة على مستوى كل أسطورة بل على مستوى النسق التي تكوّن الأساطير عناصره . والحال اننا نعود هنا الى مفارقة سبق الخوض فيها في فصل سابق : (97-98) .

يصعب على الأنساق التي نهتم بها من ناحية كونها أنساقاً بالذات ، ان تدخل في عداد الأساطير ذلك أن كينونتها التي تقع في « الآن » وهي ما تزال بالقوة ، تمانع (تفاوت) الزمان المتصرّم دونما كلل : فعناصر النسق تبقى في لحاظ الفرضية دون الأسطورة أما من حيث وجهتها فهي أرفع منها مرتبةً . وكأنما الأسطورة في سعي وراء النسق . وهي نادراً ما تدركه لأن النسق مشدود دائماً الى التاريخ ، وحينما نعتقد انها أدركته يساورنا شك جديد : فهل تتناسب التصورات الاسطورية مع بنية راهنة تُنمذج الممارسة الاجتماعية ، أو انها تعبر فقط عن التصور الجامد الذي يلجأ اليه فلاسفة الشعوب الغابرة لتثبيت واقع سيال لا يستطيعون ضبطه ؟ ومهما تكن الأهمية التي تميز اكتشافات مارسيل غريول Marceel Griaule في افريقيا فغالباً ما نتساءل عن موقعها بين هذين التفسيرين .

وتبدو أقدم النظريات حول الطوطمية « مصابة » بهذه المفارقة التي لم تستطع التعبير عنها . فإذا كان « ماك لينان » «Mc Lennan» ومن بعده « روبرتسون سميث » «Robertson Smith» و« فريزر » «Frazer» (IV, p.p. 73- 76, 264- 265) . قد قالوا باصرار بأسبقية الطوطمية على الزواج الخارجي (وهو حكم خال بنظرنا من أي معنى) فلأنهم رأوا في هذا الأخير مؤشراً فحسب في حين ظنوا أن الطوطمية تمتاز بطابع نسقي تنفرد به إلا أن النسق لا يقوم (في الواقع) بين العناصر إلا بعد أن تلحقها الاشارات . وكان لا بد أيضاً لادراك الطوطمية كنسق من وضعها في السياق اللغوي ، والتطبيقي والاسطوري ، والطقوس التي بدأ هؤلاء الباحثين بعزلها عنه مشدودين الى رسم إطار تعسفي لا يضم في الواقع الا مؤسسة وهمية .

والواقع اننا بيّنا أن الأشياء ليست بهذه البساطة . فما يكتنف الطوطمية من غموض ليس في الذهن فقط بل في الخارج ، وإن لم تكن المؤسسة التي تصورها البعض لازالته إلا وهماً . والواقع ان الطوطمية تحمل مواصفات النسق أو لا تحملها وفقاً لوجهة النظر التي نعتمدها : انها قواعد لغوية معرضة الى الضعف والسقوط

في حقل المفردات . أي تقع الطوطمية غالباً بخلاف انساق التصنيف الأخرى ، بوصفها من التصورات خاصة (مثل الأساطير) أو من **المعاملات** (**الطقوس**) ، في **مجال المعاش** ، أي انها لا تنفك في الملموس عن الجماعات والأفراد وذلك كونها **أنساقاً تصنيفية وراثية**(*) .

وإننا نتفهم الآن أن ينشأ تقابل دائم بين الطابع البنيوي للتصنيف والطابع الاحصائي المتلازم مع مرتكزه السكاني .

فالتصنيف صرح أشبه بقصر يجرفه نهرٌ فيتعرض للتفكك ، ثم تلتئم أجزاؤه متناسقة مع إيقاع النهر منتقلة من التيار الى البرك أو مرتطمة بالعوائق والسدود . إذن فللوظيفة في إطار الطوطمية غلبة أكيدة على البنية . والمشكلة التي ما تزال تشغل أصحاب الأبحاث النظرية هي الرابط بين البنية والحدث .

أما الأمثولة الكبرى التي تكتسب من الطوطمية فهي ان لصورة البنية أن تدوم بعدما تسقط البنية نفسها في الحدثي . فها هنا تنافر مستحكم بين التاريخ والأنظمة التصنيفية . وهذا ما قد يفسر ما تصح تسميته « الخلاء الطوطمي » ذلك أن كل ما يمكن أن يذكر بالطوطمية تغيب حتى اطلاله عن مساحات الحضارات الكبرى من أروبا وآسيا .

أفليس لأن هذه الحضارات قد اختارت أن تتفكر في ذاتها لتدرك ذاتها بواسطة التاريخ وانه يستحيل لهذا المشروع أن ينسجم مع تصنيف الكائنات والأشياء (الطبيعية والاجتماعية التي تستخدم المقولات المتناهية) ؟ وإننا لا نشك في أن التصنيفات الطوطمية تشعّب مقولاتها الى أصل وفرع أو سلاسل في الأصول وسلاسل في الفروع ، حيث تتضمن الأولى الأنواع الحيوانية والنباتية من حيث هي أنواع طبيعية ، فيما تتضمن الثانية الجماعات الانسانية بوصفها ثقافية ، وبأن الأولى سبقت الثانية وجوداً أو انها قد ولدتها بصورة ما ، الا أن سلسلة الأصول تستمر متعايشة في متن الزمان المتقضّي ، مع السلسلة الانسانية وهي توازيها عبر الأنواع الحيوانية والنباتية . تتواجد السلسلتان اذنْ في الزمان وهما تتمتعان في متنه بنظام « دهري » وكأنهما « تعومان » دونما تفارق احداهما الآخرى ، فيثبتان على ما كانا عليه

(*) اننا لا نشك في أن بعض أشكال الطوطمية ليست وراثية واقعاً ولكن النظام حتى والحال هذه لا يقوم إلا مرتكزاً على ناس موجودين فعلاً .

في لحظة انفصالهما . وكأنما سلسلة الأصول حاضرة على الدوام كنظام مرجعي يتسعان به لتأويل (أو تفسير) أو تصحيح ما يطرأ على سلسلة الفروع . فهنا يلتحق التاريخ نظرياً على الأقل إن لم يكن عملياً بالنسق .

إلا أن التصنيف بالفئات (المقولات) المتناهية يصبح مستحيلاً عندما يختار المجتمع التاريخ . والسبب هو ان المتفرعات من السلاسل بدلاً من أن تجدد سلسلة الأصول تمتزج معها لتشكل سلسلة وحيدة يصبح كل عنصر من عناصرها فرعاً لما سبقه وأصلاً للذي يعقبه . أي يستبدل هنا التماثل القائم نهائياً ولمرة واحدة بين سلسلتين تكون كل واحدة منها متناهية ومتواصلة بذاتها ، بتطور يتواصل في متن سلسلة واحدة قادر على استيعاب عناصر لا متناهية العدد .

وتقع بعض الأساطير البولينيزية عند هذا المنعطف الخطير حيث يغلب الزمان المتقضي نهائياً على « الآن » وحيث يستحيل بعد ذلك تفسير المدار الانساني كانعكاس ثابت للمدار الطبيعي ذلك أن المدار الثاني يصبح مولداً للأول الذي يكمّله بدلاً من أن يعكسه .

« إتحّد النار والماء وولدت من زواجهما الأرض والصخور والأشجار وكل شيء . ونازل الجبّار النار فصرعته ، ونازلت النار الصخور فصرعتها ونازلت الأحجار الكبيرة الأحجار الصغيرة فانتصرت الصغيرة ، ونازلت هذه الأخيرة العشب فانتصر العشب . ونازل العشب الأشجار فانهزم وظفرت الأشجار . ونازلت الأشجار العرائش ففازت العرائش ، ثم إن العرائش تعفنت ، وتكاثرت الديدان فيها ثم إن الديدان استحالت بشراً »(G. Turner p.p. 6-7) .

لا تدع هذه التطورية أي مكان لتركيب من النموذج الطوطمي . ذلك أن الأشياء والكائنات الطبيعية ليست هنا نموذجاً قاراً للجماعات البشرية القارة والمتكثّرة بدورها : فهي تنتظم بوصفها الأصل المكوّن لانسانية يبشر بحدوثها . ويثير هذا التنابذ (التطورية / الطوطمية) ، إشكالاً بدوره ، إذ كيف تستطيع الانساق التصنيفية في حال وجوده أن تلغي التاريخ أو أن تستوعبه إذا ما عجزت عن إلغائه ؟

لقد أشرنا في موضع آخر الى امكانية استبدال التمييز غير الموفق بين « الشعوب اللا تاريخية » والشعوب الأخرى بتمييز أنجح بين ما يمكن اعتباره مجتمعات « باردة » ومجتمعات «حارة». أما الأولى فتسعى بفضل المؤسسات التي توفرها لنفسها الى إلغاء

شبه آلي للتأثيرات التي قد تحملها العوامل التاريخية على توازنها وتواصلها ، فيما تستبطن الثانية ، بتصميم ، السيرورة التاريخية فتصنع منها محركاً لنموها (*) .
(Charbonnier, p.p. 35-47, Lévi- Strauss 4, p.p. 41-43)

ولا بد أيضاً من التمييز بين عدة أنواع من المتواليات التاريخية . فمنها مثلاً ما يقترب من الدور على الرغم من كونه في الزمان : كدورة الفصول والحياة الفردية وتبادلات السلع والخدمات في نطاق الجماعة . فلا تثير هذه الدورات أية مشكلة كونها تتردد دورياً في متن الزمن دون أن تختل ، بالضرورة بنيتها . ويبقى هدف المجتمعات « الباردة » ان تخفف بقدر ما يمكن من أثر تصرّم الزمان على مضامين هذه الدورات . ومما لا شك فيه أنها لا تحقق هدفها هذا إلا جزئياً . إلا أن هذا الحد من تأثيرات الزمن يبقى مقياسها ومتانها .

والحق إن الوسائل التي تستخدمها هذه المجتمعات هي أنجع مما يظن بعض علماء الاتنولوجيا المعاصرين (Vogt) ، إلا أن الأمر الأهم لا يرتبط هنا بالنتائج الواقعية التي تصل اليها هذه المجتمعات بقدر ما يرتبط بالنية الثابتة التي توجهها ، ذلك أن وعيها الذاتي لصورتها هي جزء لا ينفصل عن جوهرها .

ولا جدوى هنا من تقديم البراهين تلو البراهين وحشد الشواهد في أن المجتمع أياً كان نوعه هو دائماً في متن التاريخ وعرضة للتغيّر : فهذا أمر بديهي . إلا أن التشديد على هذا البرهان الذي لا طائل تحته قد يدفع بنا الى إنكار اختلاف المجتمعات من حيث تفاوت ردود فعلها تجاه هذا المعطى المشترك : فمنها ما يقبله بالترحاب أو على مضض ، فتعمق آثاره (بالنسبة لها وللمجتمعات الأخرى) بقدر ما تتمثله بوعيها حتى أن هذه الآثار تأخذ أبعاداً هائلة ومنها (ومن حيث أنها تسمى بدائية) تريد أن تتجاهل هذه النتائج وتحاول بحذاقة لا نقدر قيمتها عادةً أن تضع في متن الدهر مراحل من سيرورتها تعتبرها « أصلية » « أولية » . ولا يكفي لكي تنجح في محاولتها هذه أن تقوم مؤسساتها بالتحكم ـ بالمتواليات ـ المتكررة فتحد من أثر

(*) يعلن بالنديه Balandier في دراسة حديثة من دراسته بطبل وزمر أن الأوان قد آن ليلتقط علم الاجتماع المجتمع من خلال « مُعاشه » و« سيروريته » ثم انه يصف بحذاقة المؤسسات التي تهدف كما يقول الى « تجميع » تحدرات قرابية مهددة بالتبعثر . و« تصحيح » تشرذمها ، و« استعادة » لحمتها واقامة الصلة مع الآباء الأولين والحؤول دون أن يصبح أعضاء « العشير » غرباء إن تباعدوا وتأمين آداة لتحمي العشير من الصراعات وللتحكم بالصدامات وانقلاب الزمن بواسطة طقس « دقيق الإحكام » يدعم البنى الاجتماعية والسياسية . واننا نوافقه هذا =

العوامل الديموغرافية وذلك بالتخفيف من حدة التقابل داخل الجماعات وفيما بينها أو أخيراً أن تتحكم بثبات الإطار حيث تتقضّى النشاطات الفردية والجماعية .

فلا بد أيضاً من أن تقطع متواليات الأحداث غير المتكررة والتي قد تنتج انقلابات اقتصادية واجتماعية مباشرة بعدتشكلها أو بعد أن يتوفر للمجتمع الوسائل الكفيلة للحؤول دون هذا التشكل . فههنا طريقة لا تقوم على نفي الصيرورة التاريخية بل على اعتبارها شكلاً دون مضمون : فالقول بالقبل والبعد صحيح ولكن معنى القبل والبعد ليس إلا في أن كلاً منهما انما صورة للآخر .

من هنا نرى أن الآراندا يبقون على جميع النشاطات التي كان لا بد لآبائهم الأولين من ممارستها :

« كان الأب الأول « غـرّا » «Gurra» يصطاد «Pèramèles» («Bandicoot») فيقتلها ويأكلها اما أولاده فيتابعون الآن هذا العمل نفسه . أما الرجال ـ الديدان « ويتشتّي »«Witchetty» من (قبيلة) لوكارا فيمضون كل يوم من أيام حياتهم في التنقيب عن ديدان جزور « الآكاسيا » . . . والجد « راجيا » (الخوخ البرّي) يقتات من العنبيّات الذي لا يني يجمعها في وعاء خشبي كبير . أما الجد إربيان فلا يزال يبني السدود سداً بعد آخر في وجه الأمواج التي يتبع حركة مدها . وهو لا يكف عن خطف الأسماك . . . [والعكس بالعكس] . . . أي اننا إذا ما اعتبرنا أساطير الآراندا في الشمال كلاً قائماً بذاته فإننا نجد في طياته الخبر المفصل عن مجمل أشكال النشاطات التي يمارسها سكان استراليا الوسطى . واننا نشاهد الاسترالي في هذه الأساطير منكباً على أعماله اليومية : مصطاداً الطيور والأسماك قاطفاً النباتات البرّية طاهياً وصانعاً مختلف الأدوات . وقد بدأت مجمل هذه الأعمال مع الآباء الطوطميين . ويحترم المحليون سنّة آبائهم دونما جدل أو تبصرٍ . وهم أوفياء للسلاح البدائي الذي استخدمه آباؤهم الأولون ولا ترد في خاطرهم فكرة تحسينه . . . »(T. G. H. Strehlow p.p. 35-45) .

= الرأي علماً أننا نشك في أنه يتفق هو نفسه مع المنطلقات التي يستند اليها . فهو بعد أن يستبعد ارتكاز المؤسسات الى « الروابط المنطقية » و« البنى الثابتة » . يعود فيرى فيها دليلاً على « غلبة المنطق الاجتماعي التقليدي » وعلى أن النسق الكلاسيكي قد أظهر خلال مرحلة طويلة . قدرة مدهشة على « الاستيعاب » . ولا نجد في كل ذلك ما يدهش سوى دهشة المؤلف .

ونحن نفصل هذه الشهادة عن تلك التي تأتي من أصقاع أخرى ، وهي تنحو المنحى نفسه ، وذلك لأنها عن عالم اتنولوجي ولد وترعرع بين المحليين، ونشأ على لغتهم وبقي مشدوداً اليهم . وبالتالي فإننا لا نشك بإحاطته بالأمور أو بتعاطفه (مع شعبه) . ويصعب علينا (ويصعب عليه أيضاً كما نلحظ من الفصول التابعة للنص) أن لا نقيّم سلبياً هذا الموقف الذي يناهض بصورة فاضحة هذه الحاجة المتعطّشة الى التغيير التي تعتبر من مميزات حضارتنا . إلا أن الوفاء المتعنت لماضٍ يؤ خذ كمثال دهري وليس كمرحلة من مراحل السيرورة لا تفضح أي عيب خلقي أو ثقافي ، اي انها تعبر عن خيار واعٍ أو غير واعٍ وهو خيار ذو طابع منتظم متواتر نلحظه في كافة المناطق من خلال الحجة التي تتردد دائماً لتبرير التقنيات والعادات : « هذا ما أخذناه عن آبائنا الأولين » وهذا يشبه في مواضع أخرى اعتبار الأقدمية والتواصل في مجتمعنا لزمن ليس ببعيد كمرتكز للشرعية . ولكن للأقدمية ها هنا بعد مطلق كونها تصل الى أصل الكون ، ولا يقبل التواصل في هذا المقام أيضاً تفاوت في المراتب أو تحديد للاتجاه .

يقسم التاريخ الاسطوري إذن بواسطة مفارقة تجعله قياساً للحاضر متصلاً ومنفصلاً في آن معاً . فهو منفصل لأن للآباء الأولين طبيعة مغايرة لطبيعة الناس المعاصرين : فأولئك كانوا مبدعين وهؤلاء تابعين . ومتصل لأن شيئاً لم يطرأ منذ ظهور الأولين سوى أحداث يلغي التردداد خصوصيتها بصورة دورية .

وها هنا مسألة لا بد من إيضاحها : كيف يتوصل الفكر البرّي ليس فقط الى تخطّي هذا التناقض المزدوج بل الى استخدامه كمادّة نظام متناسق حيث يساهم انقضاء الزمان المتفاوت مضبوطاً بمعنى ما جنباً الى جنب مع « الآن » دون أن تختل علاقتهما أو يطرأ عليها التضاد .

ويتداخل الماضي الاسطوري المتقضي في آنات متفاصلة بدورة البيولوجية ودورة الفصول الرتيبة من جهة أخرى ، مع الماضي المتصل الذي يوحد عبر الاجيال ، الاموات بالاحياء . ولقد حلل « شارب »(Sharp» P. 71) هذا النظام الذي يقع في « الآن » وتصرّم الزمان معاً ،فصنف طقوس القبائل الاسترالية في شبه جزيرة يورك الى فئات ثلاث :

- طقوس الضبط الاجتماعي وهي اما ايجابية واما سلبية . تهدف الى تكثير الانواع او الظواهر الطوطمية لمصلحة الجماعة حيناً وعلى حسابها أخرى محددة عدد

الارواح ومقدار الجوهر الروحي الذي يسمح بتحريره وتخليصه (من المادة ؟*) في المراكز الطوطمية التي اقامها الاولون في نقاط مختلفة من مضارب القبيلة .

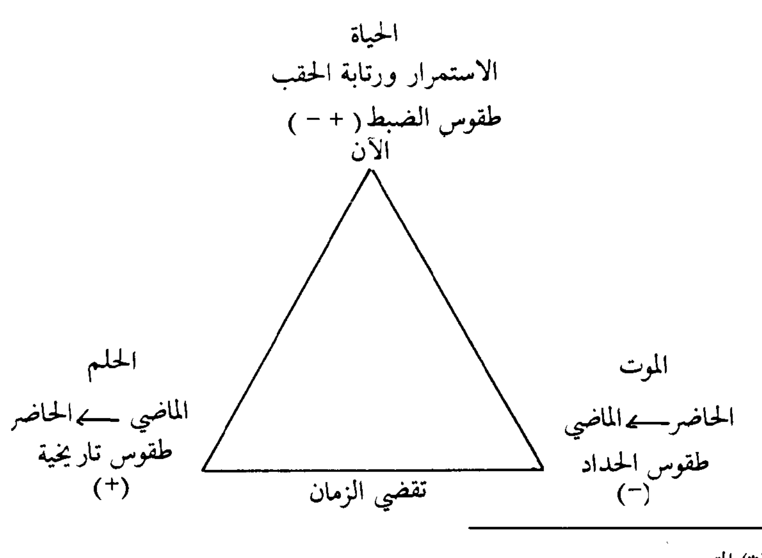
ـ الطقوس التاريخية او التذكارية التي تستعيد الاجواء المقدسة التي سادت الزمن الاسطوري ـ زمن « الحلم » كما يقول الاستراليون ـ وهي تعكس وكأنها مرايا ـ سِيَرَ الابطال الاولين .

ـ طقوس الحداد وهي تأخذ مساراً معاكساً : فبدل ان توكل لاناس احياء مهمة تجسيد الاولين تؤمن هذه الطقوس تحوّل اناس لم يعودوا احياءً الى آباء اولين .

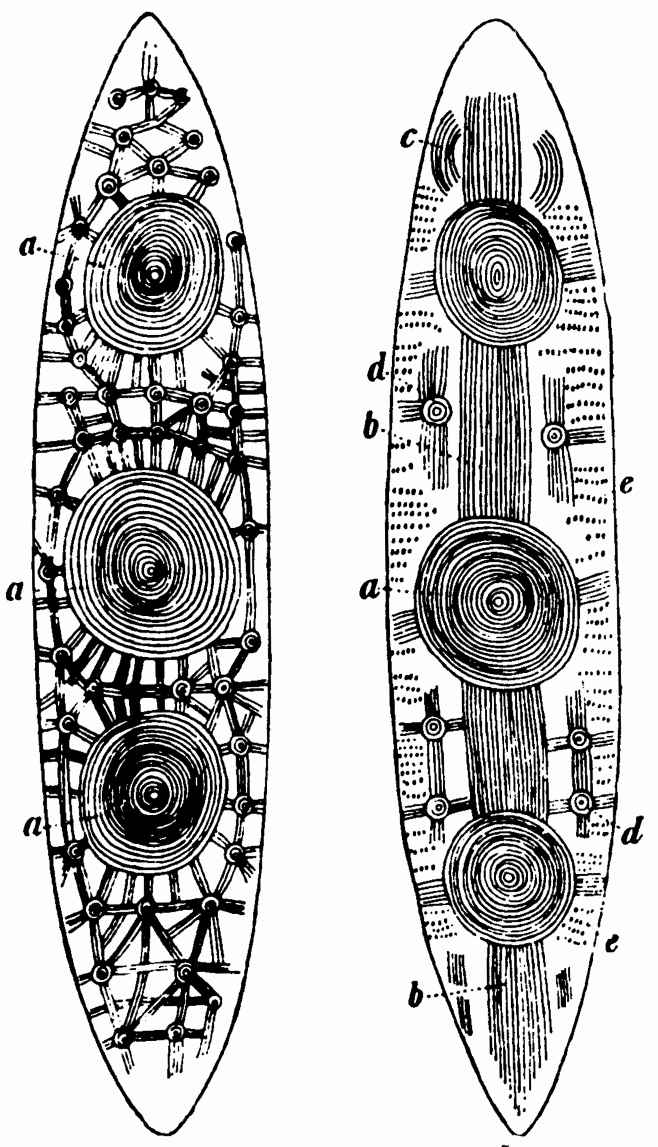
يتضح لنا اذن ان لنظام الطقس مهمة وهي استيعاب تقابلات ثلاثة وتخطيها : التقابل بين الآن وتقضّي الزمان ، وبين الحقب الدورية وغير الدورية وقد يتمثل بالتقابل الاول او الثاني ، واخيراً وفي متن التقضّي بين الزمن المنقلب وغير المنقلب ذلك انه على الرغم من التمايز النظري بين الماضي والمستقبل فالطقوس التاريخية تنقل الماضي الى الحاضر فيما تنقل طقوس الحداد الحاضر الى الماضي .

والطريقتان غير متماثلتين ؛ اذ يجوز القول فعلاً ان ابطال الاساطير تعود لأن ماهيتهم لا تكمن الا في تجسدهم . اما البشر فيموتون فعلاً .

ويكون لدينا بناء لما تقدم الرسم الآتي :



(*) المترجم



شورينغا عائدة لرجل آرندا من طوطم الضفدع الدوائر (a) تمثل ثلاث اشجار شهيرة تحد موقعاً طوطمياً قرب نهر هوغ اما الخطوط العريضة التي توصل فيما بينها (b) فتمثل الجذور الضخمة فيما يمثل الخطوط المنحية (c) الجذور الصغيرة ، والدوائر الصغيرة (d) الاشجار الاقل اهمية والخط المتقطع (e) الآثار التي تركتها الضفادع على رمال ضفاف النهر ، وأخيراً تتمثل الضفادع نفسها في الجانب الايسر من الشورينغا بشبكة الخطوط المعقدة (وهي اعضاؤها) . . .

Spencer et Gillen The Native Tribes of Australia

ويكمل هذا النسق في اوستراليا الوسطى أو يدعّم باستخدام « الشورينغا » Churinge او (التجورونغا Tjurunga) التي دارت حولها تنظريات كثيرة قديمة والحديثة ، والتي تساعد الحيثيات السابقة على تفسيرها . تُلمح الطقوس التذكاري والمأتمية ان العبور بين الحاضر والماضي ممكن في الاتجاهين . الا انه لا تقيم برهان تثبت به هذه الامكانية . وهي تختار الزمن المتقضّي الا انها تصيغ اختيارها بلغة « الآن » (او استواء الزمان) ذلك انها بمجرد اقامة هذه الشعائر تعلن انها تبدّل الماضي الى حاضر . او تستحضر الماضي . وهكذا ندرك ان تكون بعض الجماعات قد سعت الى تحقيق او تشخيص الكينونة (الذات) المتقضية في الزمان (الخاصة) بتقضي الزمان نفسه وبصورة محسوسة داخل الآن (او استواء الزمان) نفسه(*) وانه لن الدال من هذا المنظور ان تأخذ الشورينغا اهمية خاصة عند الآراندا الغربيين والشماليين لتتناقص تدريجياً كلما اتجهنا شمالاً . والواقع ان الاشكال الذي تطرحه العلاقة بين الآن وتقضي الزمان يبدو شائكاً بقدر مايظهر الآباء الطوطميون لا كابطال فاردين ينحدر منهم مباشرة جميع اعضاء المجموعة الطوطمية كما هي الحال عند « الآرابانا » و « والورامانغا » (Spencer et Gillen P. P 161-162) بل ككثرة لا رسم لها قد تضع على بساط البحث مفهوم تواصل الاجيال نفسه .

وكما أشرنا في فصل آخر(**) فكل شيء يجري هنا عند هؤلاء الآرندا وكأنما كل فرد يختار بالقرعة اباً لا اسم له من الآباء الاولين فيتقمصه . اي ان الآرندا يدركون العلاقة بين الماضي والحاضر نظراً لدقة تنظيمهم الاجتماعي بمنظور الآن واستواء الزمان وذلك لما يؤمنه من تمايزات دقيقة وتحديدات محكمة تتلاءم مع دقة تنظيمهم الاجتماعي . ويبدو ان دور « الشورينغا » هو في انها تعوّض عن هذا الافقار الذي

(*) العبارة بالفرنسية هي الآتية : On conçoit done quc certains groupes aient cherché à avérer sous une forme tanjible, l'être diachrouipue au sein de la sychronie même.

ولا اعتقد ان صعوبة العبارة تعود الى تعريبها عدى بعض الاشكالات التي قد تثار حول الكينونة والواقع اننا لم نعرّب Etre بوجود لان الوجود exisence قد يكون سيّالاً اما الكينونة فتميل أكثر إلى أن تكون من الماهيات ، في الفلسفة الغربية . والواقع أن التعريب يكشف أحياناً هشاشة المعنى التي تختبىء وراء تماسك العبارة وفصاحتها المفتعلة فالعبارة لا تفيد هنا معنى محدداً ولا يعود هذا الابهام بنظرنا إلى صعوبة الفكرة بقدر ما ينتج عن تشوش المنطلقات الفلسفية والتعسف في التعبير . فما معنى أن نقول كائن أو كينونة (الزمان المتقضي) المتقضية في الزمان . . . المتحققة في استواء الزمان ؟! هذا لا يعني الاضحالة مفهوم الزمان والآن والوجود أو المنطلق الفلسفي الذي يبني عليه ليفي ستراوس نظريته البنيوية !

(**) انظر الفصل الأول .



« شورينغا » اوسترالية

يصيب الزمان المنقضي او الآن كبعد من ابعاد الزمان : فهذه الشورينغا هي الماضي في حضوره المادي وهي نوع من المصالحة بين التخصيص أو « التشخص » الوضعي (في الخارج) والابهام (السديم) الأسطوري .

ونعلم ان الشورينغا هي اشياء من الحجر او الخشب ذات شكل بيضويّ تقريباً ينتهي الى اطراف مكورّة او مسّننة وغالباً ما تنقش عليها اشارات رمزية وقد تكون احياناً مجرد قطع من الخشب او حصاة خام .

وتمثل كل شورينغا اياً كان شكلها اباً محدداً من الاولين وهي تعطي احتفالياً جيلاً بعد جيل الى الشخص الحي الذي يعتقد انه يتقمص هذا الاب . وتخبأ الشورينغا في اقبية طبيعة بعيداً عن الاماكن العامة ، ويؤتى بها دورياً فتفحص ثم تطلى في المناسبة بالدهن وتلوّن وقد يوجه اليها الدعاء والتغريمات . وتشبه الشورينغا من هذه الناحية كثيراً وثائق « الارشيف » التي نحفظها في الخزنات او نودعها سراً عند (كاتب العدل) Notaire . . . ثم نتفحصها بدقة وكأنها اشياء مقدسة ونرممها أحياناً أو نضعها في ملفات أنيقة . ونحن نتلو أيضاً في هذه المناسبات الأساطير التي يثيرها فينا تأمل هذه الصفحات الممزقة الصفراء فنتذكر زمن الأجداد وسيرة البيت العائلي والأجيال التي أنشأها . . .

فمن غير المفيد اذن ان نذهب بعيداً كما يفعل دوركايم في بحثنا عن الطابع المقدس الذي يميز الشورينغا : وأن نؤخذ بعادة غريبة وندهش بها على الرغم من فرادتها (أو بسببها) يعني إجمالاً انها تعكس وكأنها مرآة مشوّهة صورة أليفة نتعرف اليها إلا أنها تظل مبهمة لا نتوصل الى تحديدها . لقد رد دوركايم طابع الشورينغا المقدس إلى الإشارة الطوطمية (المحفورة أو المرسومة) التي تحملها . إلا اننا نعرف اليوم أن هذا الأمر لا يصح دائماً ، إذ أن T. G. M. Strehlow « ستريلو » يلحظ أن الآراندا في الشمال يعتبرون الشورينغا الحجرية أثمن من الشورينغا الأخرى وهو يصفها بكونها « أشياء غليظة لا قيمة لها ، وهي لم تصبح شبه مصقولة إلا لأنها حكّت بعضها ببعض خلال الطقوس الشعائرية » .

وقد رأى ايضاً عند الآراندا في الجنوب شورينغا « هي كناية عن قطع خشبية تخلو من اية اشارة، مطلية بمغرة حمراء كثيفة ممزوجة بالشحم » . وقد تكون الشورينغا ايضاً حصاة او صخرة طبيعية .

اما دوركايم فكان يريد من خلال تأويله للشورينغا ان يثبت فرضية اساسية من فرضياته وهي التي تقول بطابع الطوطم الشعاري . فلما كانت الشورينغا من اكثر الاشياء قداسة عند الآراندا كان لا بد من تفسير هذا الطابع بجعل الشورينغا شعاراً طوطمياً او رسماً شعارياً للطوطم ، فيتحقق بذلك ان الطوطم المرسوم اشد قداسة من الطوطم الواقعي . الا انه كما مضى القول لا وجود لطوطم ملموس في الواقع :

فالحيوان الفردي يلعب دور الدال اما القداسة فلا تعود له او لأيقونته بل للمدلول اللتان تنوبان كلتاهما عنه بالدرجة نفسها .

واخيراً لا تكتسب وثيقة معينة طابعاً مقدساً بمجرد ان تحمل طابعاً بريدياً قيّماً، بل انها تحمل هذا الطابع لأنها اعتبرت مقدسة في الأصل وستظل مقدسة بعدما ينزع الطابع عنها .

وكذلك لا يصح القول الذي يقول به دوركايم في تفسير قريب من الذي تم عرضه وهو ان الشورينغا هي نفس جسد اب من الاولين . فلا بد من اخذ هذا التعبير الذي وصل الينا من « ستريلو » بوصفه استعارياً . وبالفعل فان الجد (الاسطوري) يترك جسده كونه يتخلى لحظة الحمل عن الشورينغا (العائدة له او عن احداها) . مقابل تقمصه المنتظر : فالشورينغا هي بالاحرى الدليل الملموس على توحد الجسد بين الجد وحفيده . والا كيف نفسر انه عندما لا يجد (القوم) الشورينغا الاصلية في الناحية حيث تم « الحمل الروحاني » ، يصنعون واحدة بديلة ؟

وها هنا من حيث هذا الطابع الاختباري الذي يميز الشورينغا شبه آخر يقربها من وثائق الأرشيف ، او بالاحرى من حجة الملكية التي تنتقل من مالك الى آخر

(*) لا يوجد عند البشر زعيم واحد يأمر قبيلة بمجملها بل هناك زعماء بعدد العصائب baudes ـ والانواع الطبيعية الحيوانية والنباتية فلا تأتمر هي ايضاً بامرة قائد واحد : فها هنا زعيم لكل ناحية . ويكون الزعيم اضخم دائماً من ابناء نوعه ، وزعيم الطيور والاسماك والدواب يكون دائماً ابيض اللون . ويرى احياناً الهنود « هؤلاء » الزعماء فيقتلونهم الا « انهم » ينحجبون عادة عن الناس . « وهم » يشبهون على حد تعبير شيخ هندي « الحكومة » . فالهندي لم يرَ ابداً « الحكومة » فهو يقذف من مكتب الى مكتب من موظف الى موظف وكل موظف غالباً ما يدعي انه هو الرئيس « والزعيم » الا ان الحكومة الحقيقية لا يراها احد : انها تحرص ان تحتجب دائماً « (Jenness T, P. 61) .

(وقد ترمم او تستنسخ في حال تلفها او فقدانها) الا انها وثائق لا تثبت ملكية اموال غير منقولة بقدر ما تثبت حق استثمار شخصية معنوية ومادية .

والحال انه على الرغم من ان الوثائق تعتبر في نظرنا من اثمن الممتلكات واقدسها فاننا نولي حفظها احياناً بجماعة اجنبية .

فاذا ارسلنا مثلاً وصية لويس الرابع عشر الى الولايات المتحدة وارسل الاميركيون لنا بالمقابل شرعة الاستقلال . . . فهذا يدل بكلام الدليل « الآراندي » نفسه :

« . . . على اننا في سلام مع جيراننا : ذلك انه لا يمكننا مهاجمة قوم يحرسون الشورينغا الخاصة بنا ونولي الاهتمام بالشورينغا الخاصة بهم ».(T. G. H. Strehlow) .

ولكن لماذا نهتم بوثائقنا ؟ فالاحداث التي تعود اليها تجد مصاديقاً لا تحصى تثبتها دونما الحاجة اليها . فهذه الاحداث تعيش في حضارتنا وعلى صفحات كتبنا ، وهي بذاتها لا معنى لها بل ان المعاني تأتيها من التعليقات التي تربطها بالاحداث الاخرى .

افلا تكون الوثائق تمشياً مع رأي دوركايم ، مجرد قطع من الورق ؟!(*) . فبعدما تنشر لا يزيد اتلاف الوثائق الاصلية او ينقص شيئاً اي انه لا يحدث اي تغيير في معلوماتنا او في وضعنا . . . وعلى الرغم من ذلك فان فقدانها يعتبر خسارة لا تعوض خسارة تمس عمق اعماقنا . ولا يخلو هذا الشعور من سبب : فاذا كان تفسيرنا للشورينغا صحيحاً امكننا القول بان طابعها المقدس يعود الى وظيفتها في التعبير عن الزمان المتقضي (او عن تفاوت الآنات المتصرّمة) ، وهي وظيفة تؤمنها بمفردها ضمن استواء الآن الذي يتوصل الى استيعاب الدوام-Ladurée - فالشورينغا هي شواهد ملموسة على حقبة اسطورية : بدونها ما يزال بامكاننا تصور « آلشيرنغا» (اسم) الا انه لا يوجد والحال هذه شاهد مادي يدل عليه .

وكذلك اذا فقدنا وثائقنا فان ماضينا لن يتلف او يعدم : بل انه يفقد « نكهته » التي يكتسبها من تصرم الآنات (المتفاوتة) انه ما يزال يوجد كماضٍ الا انه

(*) فالشورينغا ليست بحد ذاتها سوى اشياء خشبية او حجرية . . . (Durkheim, P. 172) .

محفوظ فقط في النسخ والكتب والمؤسسات او الوضعيات الا انها كلها (مستمسكات) معاصرة او جديدة . اي الماضي نفسه ينبسط هنا هو ايضاً في استواء الزمان او الآن .

اذاً تضعنا المحفوظات في ملامسة التاريخية الصافية .

وقد ينطبق عليها ما قلناه في الاساطير التي تتناول اصل التسميات الطوطمية وهو ان قيمتها لا تكمن في دلالة الاحداث التحليلية التي تسترجعها .

وقد تكون هذه الاحداث خالية من الدلالات ، او غائبة كلياً اذا اقتصرت الوثيقة مثلاً على تسجيل الاسم Autographe او على بضعة سطور او على توقيع بلا نص - ولكن هل يقدّر توقيع جان سيبستيان باخ بثمن بالنسبة لذواق لا يني قلبه يخفق بمجرد ان يسمع مقامين من موسيقاه ! وقد رأينا أيضاً أن هذه الأحداث نفسها انها تلقى شواهدها في غير الوثائق الاصلية وربما كانت شواهد ابلغ . اذن فالمحفوظات تأتي باشياء أخرى :

انها من ناحية توفر « الحدثي » محافظة على عرضيته الجذرية الاصيلة (لأن اصوله لا تترسخ من خلال تأويل ملازم له) .

وهي تؤمن من ناحية أخرى نوعاً من التجسيد المادي للتاريخ كونها الوحيدة التي تسمح بتخطي التناقض بين الماضي المتصرم والحاضر الذي يستحضره من جديد . فالمحفوظات هي كينونة « الحدثي » وحضوره في التقضّي .

وها اننا نجد عبر هذه السبل التاريخية الصرف في قلب الفكر البري هذه التاريخية التي مضى ان لامسناها من خلال الاساطير الطوطمية . وليس من المستبعد أن يكون بعض الأحداث التي ترويها هذه الأساطير حقيقياً على الرغم من أنها لا تظهر الا كبدايات وتباشير رمزية لا تخلو من التشويه . (Elkin 4, p. 210) الا ان المسألة ليست هنا ذلك ان اي حدث تاريخي ينتج الى حد بعيد عن تفصيل المؤرخ او « تقطيعه » (التاريخ) .

وحتى لو كان التاريخ الاسطوري ملفقاً فانه يظل قادراً على اظهار خصائص الحدث التاريخي (وربما لانه ملفقاً) في انقى حالاته واشدها جلاء . وتعود هذه الخصائص في الاساس الى عرضية « الحدثي » من جهة :

فالاولون ظهروا في هذا المكان وذهبوا الى هنا ثم الى هناك وقاموا بهذا العمل . . . والى قدرته من جهة أخرى على إثارة شحنات عاطفية قوية ومتنوعة :

« فالاراندي » في الشمال مرتبط بارض اجداده بكل وشائج كيانه وهو يتكلم دائماً عن مسقط رأسه بمحبة واحترام . ويتكلم اليوم وفي العين دمعة عن مقر الاولين الذي دنسه الابيض خطأ او بصورة لا ارادية(*) . . . ويظهر حب الاراندي لبلده وحنينه اليه في جميع الاساطير التي تتعلق بالاولين الطوطميين » . .T. G. H) . Strelow PP- 30 - 31)

والحال ان هذا الحنين الى الديار يفسر خاصة من الناحية التاريخية :

« فليست الجبال والجداول والينابيع والمستنقعات في نظره مشاهد جميلة اخاذة . . . فكل واحد منها صنعته يدا الاولين الذين ينحدر منهم . انه يقرأ التاريخ في مشاهد الطبيعة تاريخ مآثر الاولين هذه الكائنات الابدية التي يجلها . كائنات ما تزال تأخذ للحظات صورة البشر ، كائنات يعرفها من خلال تجربته المباشرة أو يرى فيها آباءه واجداده واخوته ،وامهاته واخواته . فالبلد بنظره مثاله مثال شجرة عائلية قديمة متجددة الحياة دوما . فكل شخص من المحليين يرى في تاريخ جده الطوطمي صلة ترد أعماله الى بدايات الازمان الغابرة الى الحياة البازغة لتوها من البدايات حيث كان العالم الذي نعرفه الآن في ايدٍ قوية تصيغ اشكاله وترسم صورة »(ibid PP 30- 31)(**) .

وحينما نتنبّه إلى أن هذه الأحداث والنواحي هي نفسها التي شكلت مادة الانساق الرمزية التي تم تحليلها في الفصول السابقة نعي أن الشعوب التي سمّيت بدائية عرفت كيف تصيغ طرائق عقلانية تدرج بواسطتها اللاعقلاني ببعده المزدوج العرضي والعاطفي ، في متن العقلانية . تسمح أنساق التصنيف اذن باستيعاب التاريخ خاصة التاريخ الذي نعتقده ممانعاً لانتظام النسق . وعلينا أن لا نخدع هنا : فالأساطير الطوطمية التي تسترجع برصانة مصطنعة أحداثاً تافهة ، وتثير المشاعر حول أمكنة معلومة لا تذكر واقعاً الا بالتاريخ « الصغير » أو

(*) لا ارادية وغالباً ارادية ! . . . المترجم .

(**) لعل نظرية التكوّن المستمر العرفانية هي أكثر النظرات ابتعاداً عن البداياتالأسطورية التي تقترب منها بعض النظرات الدينية . . . المترجم .

بسيرّ القصاصين المطمورين . فهذه المجتمعات التي يتطلب تفسير تنظيمها الاجتماعي وقواعدها الزواجية جهود علماء الرياضيات والتي تدهش الفلاسفة بعلومها الفلكية لا ترى سبيلاً للوصل بين تفكرها في هذه المجالات الا تاريخاً لا يشبه الا السيرّ الوضعية ـ وليس تاريخ بوركخارت أو شبنلغر بل تأريخ Lenoître et la Force . وفي هذا المقام ومستعاداً من هذه الزاوية لا يبدو أسلوب الرسامين (بالرسم المائي) عند الآراندا غريباً مخالفاً للمألوف . وفي هذا المقام أيضاً لا شيء ـ في اطار حضارتنا ـ يشبه الزيارات الدورية التي يقوم بها « السالكون » الأوستراليون لأماكنهم المقدسة تحت راية حكمائهم ، أكثر من « زيارتنا » ـ أو ندواتنا التي نقيمها في قاعة غوته أو فيكتور هيغو حيث ما يزال أثاثها يثير فينا مشاعر تبقى بقدر ما هي عميقة اعتباطية دون تفسير .

الا أن الجوهري هنا ، وكما هي الحال بما يخص الشورينغا ، ليس في أن يكون سرير فان غوغه Van Gogh هو السرير نفسه حيث ثبت أنه كان ينام : اذ كل ما ينتظره الزائر من الدليل هو أن يدله على السرير !

الفصل التاسع

التاريخ والجدل

سمحنا لأنفسنا أثناء قيامنا بهذا العمل أن نستخدم بعض مفردات جان بول سارتر ، ولم يخلُ هذا الأمر من نيات مضمرة ، ذلك اننا أردنا أن نضع القارىء أمام إشكال يسمح الخوض به بالتمهيد لاستنتاجنا وهذا الإشكال هو الآتي : إلى أي مدى يستطيع فكرٌ يريد أن يكون تندّرياً ancedotique وهندسياً ان يقدم نفسه أيضاً كفكر جدلي ؟ ان الفكر البرّي فكرٌ ينحو نحو الكليات وهو يدعي الذهاب في هذا الاتجاه إلى أبعد ما يراه سارتر في الفكر الجدلي أو ينسبه اليه ، ذلك أن هذا الفكر الأخير لا يضبط في طرف من أطرافه « المتسلسلية » (وضعية التسلسل المتحركة) المحضة أو يدعها تسيل وتتسرب (وقد رأينا كيف أن الانساق التصنيفية تنجح في ضبطها) ، وهو يدفع من طرف آخر بالتعبير الرمزي الذي تجد فيه هذه الانساق غاياتها المثلى .

ونحن نعتبر أن الفكر الجدلي يكتشف مبدأه الحقيقي في نفس موقف الفكر البرّي الذي يرفض أن يفارقه الانساني (أو كل ما هو حياة) أو يغترب عنه . إلا أننا على الرغم من ذلك لنا رأي في هذا الفكر الجدلي شديد يختلف كثيراً عن رأي سارتر .

فعندما نقرأ «النقد»(*) «la critique» ، لا يمكننا أن نكبت شعورنا بأن المؤلف يترجّح بين تصورين حول العقل الجدلي . فهو يقيم التضاد بين العقل التحليلي والعقل الجدلي تارة ، وكأنه يقابل بين الخطأ والحقيقة كي لا نقل بين الشيطان والله . وتارة يبدو هذان العقلان متكاملين ، وكأنهما سبيلان مختلفان يؤديان الى نفس الحقائق . واضافة إلى أن التصور الأول يسفّه المعرفة العلمية أو يشكك بها ويوحي بامتناع تكون علم خاص بالاحياء (علم البيولوجيا) فهو لا يخلو من مفارقة غريبة : ذلك أن كتاب « نقد العقل الجدلي » نفسه هو نتاج المؤلف الذي يستعين خلال نشاطه الفكري بعقله التحليلي : فهو يحدد ويميّز ويقيم التقابل بين الأشياء . أي أن

(*) المقصود مؤلف سارتر : نقد العقل الجدلي .

بحثه الفلسفي لا يختلف فعلياً من حيث طبيعته عن المؤلفات التي يقيم الحوار معها حتى وإن كان الحوار مدخلاً لتسفيهها أو إدانتها . كيف يستطيع العقل التحليلي أن ينطبق على والعقل الجدلي فيدعي أنه ركيزته أو مرجعه وهما عقلان يحددان نفسيهما بالتنابذ أو التنافر المتبادل ؟ أما التصور الثاني فيسقط بدوره أمام نقدٍ آخر : فاذا كان العقل الجدلي والعقلي التحليلي يصلان في نهاية المطاف الى النتائج نفسها واذا كانت حقيقة كل منهما تندمج بحقيقة الآخر فتحصل حقيقة واحدة ، فلماذا يقام بينهما التضاد وما هو أساسه خاصة حين يقال بتفضل الأول على الثاني ؟ ففي الحال الأولى يبدو مشروع سارتر متناقضاً ، فيما يخلو في الحال الثانية من أية فائدة .

فما هو مرد هذه المفارقة وكيف يمكننا تلافيها ؟

يجعل سارتر في كلتي الفرضيتين اللتين يترجّح بينهما ، العقل الجدلي عقلاً « متولداً ذاتياً » ، أي يجعل وجوده مستقلاً عن وجود العقل التحليلي أي مقابلاً أو مكملاً له .

وعلى الرغم من أن سارتر وأنا نعود حين نتفكّر في هذا الأمر الى ماركس يبدو لي أن الوجهة الماركسية تقود إلى منظور مختلف : أي انها تعتبر التقابل بين العقلين نسبياً وليس مطلقاً . وهو يتطابق مع توتر في متن الفكر البشري قد يستمر الى ما لا نهاية في الواقع دون أن يقوم مبدئياً على أساس معينّ .

فالعقل الجدلي في نظرنا عقل مكوِّنٌ باستمرار ، انه جسر يقيمه العقل التحليلي ويدعمه دونما كلل ، متخطياً الهاوية التي لا يدرك ضفتها الأخرى على الرغم من علمه بوجودها مخاطراً بأن يبتعد دوماً . يشمل تعبير « عقل جدلي » اذاً معنى الجهد المتواصل الذي لا بد للعقل التحليلي ان يبذله لكي يتشكل من جديد . حينما يطمح الى توصيف اللغة والمجتمع والفكر. ولا يقوم بنظرنا التمييز بين العقلين الا على الفارق الزمني الذي يفصل بين العقل التحليلي وقوة الحياة الادراكية . أي ان سارتر يسمي « عقل تحليلي » العقل الكسول ، ونحن نسمي جدلياً هذا العقل نفسه ولكن حين يكون جريئاً مقداماً ، وهو عقل متوثب يبذل جهداً ليتخطى ذاته .

فنحن نحدد أنفسنا بتعبير سارتر كماديين استعلائيين (متسامين) Transcendental وكمتذوقين للجمال ـ نحن ماديون متسامون لأننا لا نرى العقل الجدلي مغايراً للعقل التحليلي أو مرتكزاً لمدار انساني ذي أصالة مطلقة بل انه شيء

زائد على العقل التحليلي ، انه الشرط المطلوب لكي يجرأ هذا الأخير فيقدم على الشروع بتحويل الانساني إلى لا انساني .

ونحن ذواقون للجمال لأن سارتر ينعت بهذا النعت من يدعي دراسة الناس وكأنه يدرس النمل مؤلف سارتر ص(183) .

أما هذا الموقف فإضافة الى أنه لا يختلف عن موقف أي عالم حين يشك بقدرة العلم فانه ليس موقف المجازف ذلك أن النملات هذه الكائنات التي تعيش في أوكارها الاصطناعية حياة اجتماعية ، متراسلة بواسطة الاشارات الكيميائية تبدي مقاومة ضارية أمام محاولات العقل التحليلي . . . نحن نقبل اذن أن نوصف بمحبي الجمال ذلك اننا نعتقد بأن هدف العلوم الانسانية النهائي ليس تركيب تكوين الانسان بل اذابته . ومعلوم أن الاتنولوجيا لا تكتسب قيمتها الا من كونها مرحلة أولى من مسار متعدد المراحل ، أي ان التحليل الاتنوغرافي يسعى الى التقاط الثوابت وراء تنوع المجتمعات وهي قد تكمن كما تم بيانه من خلال هذا العمل في مواضع لا يتوقعها المرء أبداً .

وهذا ما استشرفه روسو بحدسه وما عودنا عليه من كشف .

« علينا اذا أردنا أن ندرس الناس ان ننظر إلى ما حولنا ، أما اذا أردنا أن ندرس الانسان فلا بد أن نتقن النظر إلى البعيد أي أن ندرك الاختلافات أولاً لكي نكتشف الخصائص » . إلا أنه لا يكفي أن « تظرف » « الانسانيات » المخصوصة في الانسانية الشاملة . ذلك أن هذه المهمة الأولى تستدعي مهمات أخرى لم يكن روسو ليقبل عليها بسهولة ، وهي تقع على عاتق العلوم الصحيحة والطبيعية وتتطلب اعادة ادراج الثقافة في متن الطبيعية وارجاع الحياة إلى شروطها الفيزيائية - الكيمائية(*) . الا أن هذه الصيغة التي أردناها فظة للتعبير عن أطروحتنا لا يفوتها أن فعل اذاب لا يعني أبداً اتلاف الأجزاء المكونة للجسم الذي يخضع لتأثير جسم آخر . فانحلال جسم جامد في سائل ما ، يغير تراتب ذراته الا أنه غالباً ما يكون وسيلة ناجعة لحفظها واستحضارها استحضاراً يتيح دراسة خصائصها بصورة أفضل .

(*) فالتقابل بين الطبيعة والثقافة الذي سبق التشديد عليه (الفصل I ,II) يبدو لنا اليوم ذا قيمة منهجية على وجه التخصيص .

فالاختزالات التي نقصدها لا تصبح مشروعة أو حتى ممكنة إلا بشرطين : الأول وهو أن لا ينال الظواهر المختزلة افقارٌ أو ضعف من حيث طبيعتها . والثاني التأكد ان أية ظاهرة لم تفصل عن العناصر التي تحيط بها وتؤ من غناهـا وأصالتهـا المميزة : فما نفع المطرقة اذا فاتها المسمار وهوت جنبه !

وعلينا في مقام آخر أن نتوقع مع كل تحليل اختزالي أن « يطـاح » بالافـكار المسبقة المكونة حـول المستـوى الـذي نسعى إلى بلوغه ، أو أن تنقلب رأساً على عقب . وتفقد اذاك فكرة الانسانية الشاملة التي تقود اليهـا الاتنولـوجيا أية صلـة بالأفكـار المتكـونة في هذا المجال . وسنكتشف في يوم من الأيام يأتي حاملاً معـه القدرة على فهم الحياة كوظيفة من وظائف المادة (الجامدة) ان هذه المادة هي ذات خصائص شديدة الاختلاف عن تلك التي حملت عليها من قبل(*) . فلا يسعنا إذن تصنيف مستويات « التحليل الاختزالي » بحسب دنوها أو علوها (ضعتها أو شرفها) إذ المطلوب العكس تماماً أي أن نتوقع أن يفني التحليل انحلال المستوى الرفيع في المستوى الوضيع هذا المستوى الأخير الذي حوّل اليه بنوع من التأثير الارتجاعي .

أما التفسير العلمي فلا يقتضي الانتقال من المركب إلى البسيط بل استبـدال مركب لا يدرك الا بصعوبة بآخـر سهـل الادراك . فإن « الأنـا » لا تقابـل (على مذهبنا) الآخر ، كما أن الانسان لا يقابل العالم(**) : فما يدرك من حقائق حول الانسان هو «من العالم » وهي في هذه اللحاظ حقائق ذات أهمية . واننا نعي على

(*) ان هذه الأفكار الباهرة مثل اذابة الثقافة والحياة في المادة وكون الحياة وظيفة من وظائف المادة شديدة اللمعان لتكون عملية أو ذات مصداقية ما ، والواقع أن الفكر الستروسي يحمل بعض مواصفات الفكر البري - وهذا ما يتهم ليفي - ستراوس به سارتر ! - اذ لا يرى مراتب الوجود وتشابكها . - المترجم -

(**) وهذا ما ينطبق أيضاً على الحقائق الرياضية ، التي كتب حولها أحد المناطقة المعاصرين« يمكننا اليوم أن نعتبر كون المعطيات الرياضيات البحتة لا تعبر عن الواقع فكرةً شائعة تقريباً في أوساط الرياضيين(Heyting, p 71) . ولكن المعطيات الرياضية تعكس على الأقل حركة الذهن وتوظّفه الحر ، أي نشاط خلايا الدماغ المتحررة من أية ضوابط خارجية ، والتي لا تخضع الا لسننها الخصوصية . فكما أن الذهن هو شيء فان توظف هذا الشيء ينبؤ نا حول طبيعة الأشياء : أي أن التفكر المحض هو أيضاً استبطان للكون ، وهو يبين رمزياً بنية العالم الخارجي (أو أنه مثال لها) : «المنطق» و« اللوجيستيك » من العلوم الوضعية التي تدخل نطاق الاتنوغرافيا أكثر مما تدخل في اطار علم النفس » .

وتعليقاً على ملاحظة المؤلف نقول ، انه لا معنى أن نقول أن الذهن Esprit شيء فالشيء هنـا يعني الماهية (أما اذا قلنا أن الذهن هو شيء بمعنى « مادي » فهذا لا معنى له أيضاً واذا قلنا الذهن هو شيء بمعنى الوجود الخارجي فهذا خُلف) .
=

هذا الاساس لماذا نجد في الاتنولوجيا مرتكزاً لأية دراسة في حين لا يجد سارتر فيها الا إشكالاً يؤدي إلى معيقات يجب ازالتها أو الى حواجز لا بد من تخطيها. فماذا نفعل بشعوب « بلا تاريخ » وكيف يتعين مصيرها حينما نحدد الانسان انطلاقاً من الجدل والجدل انطلاقاً من التاريخ ؟ يبدو سارتر أحياناً وكأنه يسعى إلى التمييز بين جدلين : جدل حقيقي وهو خاص بمجتمعات التاريخ وجدل ترددي وذو أجال قصيرة « يخلعه » على المجتمعات التي سمّيت بدائية واضعاً إيّاها بمحاذاة « البيولوجي » . وهو يعرّض بذلك مجمل نسقه ، ذلك أن الجسر بين الانسان والطبيعة الذي حطم باصرار عنيد عادت الأتنوغرافية التي تكرسى نفسها لدراسة هذه المجتمعات باعادة اللحمة اليه بصورة خفية . وقد يبدو سارتر أحياناً أخرى مكتفياً بأن يضع إلى جانب الانسان إنسانية أصابها « التشويه والضمور » على الرغم من أن الاشارة لا تفوته إلى كون « كينونة » الانسانية ليست من خصائصها الذاتية بل انها تتقوّم بالانسانية التاريخية : فاما أن تكون الأولى قد بدأت في الوضعية الاستعمارية بإستبطان تاريخ الثانية ، وإما أن تكون الثانية قد أضفت على الأولى (بركاتها) فأعطتها معنى كانت دونه :

ويفوتنا في الحالين غنى العادات الهائل وتنوع المعتقدات والتراث. وننسى أن كلاً من هذه المجتمعات المؤلفة التي تجاورت في هذه المعمورة أو تعاقبت منذ ظهور الانسان يعتقد أنه توصل إلى حقائق خلقية ـ شبيهة بالحقائق التي نحتج بها ـ وهو يرى في نفسه ـ وان لم يكن سوى جماعة صغيرة أو قبيلة مغمورة في قلب الغابة ـ

= ونكتشف اذّاك أن « اكتشاف» البنيوية بأن الذهن هو الواقع لا معنى له . فعلى الرغم من الضجة (والطبل والزمر !) التي أثيرت حول هذا الموضوع ، يبدو الفكر البنيوي متعثراً أمام هذه المسألة مثاله مثال الفلسفة الغربية الحديثة أو أنه يبدو أكثر من ذلك كاحدى ترسباتها أو تفرعاتها المشوهة . وما يثيره ليفي ـ ستروس هنا هو ما بحثه الفلاسفة المسلمون بعمق من خلال العلاقة بين العلم الحضوري (حضور الذهن أمام الذهن) والعلم الانتزاعي علم الذهن بالخارج ، والواقع أنه لا يكفي لتفسير العلم الأخير أن نرده إلى تطابق هامد بين سنن الذهن وسنن الكون ـ وان كان لهذا التطابق قيمة منهجية متقدمة بالنسبة للنظريات الغربية الأخرى ـ إذ أن هذا التطابق لا يفسر كيف أن الانسان يدرك الموجودات الأخرى أكثر مما تدرك هي بعضها بعضاً ـ علماً بأننا نوافق على مذهب العرفانيين أن لأية مرتبة من الحياة أو حتى من الوجود درجة من الادراك تشتد باشتداده ـ علينا اذن أن ننظر الى الادراك كعملية ابداع وليس كعملية تشييء تختزل الوجود إلى ماهيات وتفقره كثيراً ـ (انظر بهذا الصدد الاسفار ، صدر الدين الشيرازي المجلد الثاني ـ مبحث الوجود الذهني) ـ فاذا قيل أن الحياة والذهن هما درجة من المادة نقول انما هما نتاج اشتداد وجودها وتكونها في وجود لطيف لا يختزل اليها ولا يستوعب فيها وإن مؤقتاً وهذا ما أردنا تبيانه رداً على المؤلف . المترجم .

مركزاً يكثف معاني الحياة وكرامتها .

أما الاعتقاد بأن الانسانية قد حلت في نمط واحد من الأنماط الجغرافية أو التاريخية فيستحيل أن يسود في تلك المجتمعات أو في مجتمعنا دون أن تكون السذاجة والأنانية قد طبعتها، ذلك أن حقيقة الانسان لا تكمن الا في اختلاف اجتماعاته وخصائصها المشتركة في آن معاً . ومن يتخذ من بديهيات الذات المفترضة مستقراً له لا يخرج من ذاته أبداً .

فالذين يؤخذون في فخ الذات والهوية يستسهلون عادة معرفة الناس . . . وأولئك تغلق بوجههم معرفة الانسان : لكل بحث اتنوغرافي أساسه في « الاعترافات » مدونة كانت أم غير معلنة . والواقع أن سارتر بات أسيرَ الـCogito [أنا أفكر اذن أنا موجود] الخاص به : أما Cogito ديكارت فكان يسمح بمقاربة الكلي والعالمي ولكن شرط أن يبقى نفسياً وفردياً . ولم يفعل سارتر عندما أضفى طابعاً اجتماعياً على الـCogito سوى الانتقال من سجن إلى سجن آخر . أي أنه جعل من الجماعة والعصر اطاراً لا زمنياً للذات الفردية . فرؤيته لا تخلو من تزمت يلصق عادة ومن باب التندر بالمجتمعات التقليدية .

أما اصراره على التمييز بين البدائي والحضاري مستعيناً بأشكال من التضاد المصطنع فيعكس التضاد الأساسي الذي يقيمه بين « الأنا » و« الآخر » وراء صور بالكاد تموه ، الحال أن هذا التقابل لا يجد في أعمال سارتر صيغة مختلفة عن التي قد يستخدمها مثلاً « متوحش » في ماليزيا ، وهو يستعيد في تحليله « للعملي ـ الجامد » «Pratico- inerte» لغة « الاحيائية » «Animisme» (*) .

لقد بتر ديكارت لإرساء قواعد الفيزياء الإنسان عن المجتمع ، أما سارتر الذي يدعي تأسيس الانتروبولوجيا فقد بتر مجتمعه عن المجتمعات الأخرى . وقد « تاه » هذا « الكوجيتو » الذي تقوقع في الذرائعية وانعزل في الفردية وارتضى

(*) والواقع أن فلسفة سارتر كونها تتصف بمواصفات الفكر البرّي تبدو عاجزة عن الحكم عليه : فهي عندما تتشابه تستبعده في اللحظة عينها . أما بالنسبة لعالم الاتنولوجيا فهذه الفلسفة تمثل وثيقة اتنوغرافية من الطراز الأول ، لا يمكن الاستغناء عن دراستها اذا أردنا فهم مدار الأساطير في عصرنا هذا .

الفظاظة مُبتعداً عن الفطنة ، في غياهب علم النفس الاجتماعي(*) .

أوليس ملفتاً للنظر أن تنحصر الوضعيات والمناسبات التي يستدل منها سارتر على الوقائع الاجتماعية استدلالاً شكلياً(**) : باضراب ، مباراة ملاكمة ، كرة قدم أو صف ينتظر « الباص » . . . وهي مجموعة من الأحداث العرضية التي لا تسمح بتعيين أصول الحياة الاجتماعية ومرتكزاتها . ويصاب عالم الاتنولوجيا بخيبة أمل أمام هذا الفكر ـ الذي يتأسس على أصول بعيدة عن أصول فكره ـ تتعاظم كلما رأى نفسه مجاوراً لسارتر وهو يتناول بمهارة لا يضاهيه فيها أحد تجربة اجتماعية راهنة أو قديمة في قلب ثقافتنا فيكتشف حركيتها الجدلية . وهو يقوم هنا بما يقوم به أي عالم اتنولوجيا بالنسبة للثقافات المغايرة .

أي انه يضع نفسه مكان الناس الذي يعيشون في إطارها مسفهاً رؤ يتهم من حيث مبدئها وإيقاعها ، مدركاً عصراً معيناً أو ثقافة معينة كفضاء من الدلالات ، . ويمكننا بهذا الصدد أن نتعلم عليه ونأخذ الدروس ، إلا انها دروس ذات طابع عملي تفتقد الى أفق نظري معين ، وقد يكون السعي نحو الكليات عند بعض الباحثين من المؤ رخين وعلماء النفس والاجتماع من الأمور المستجدة الباهرة ، أما بالنسبة لعلماء الاتنولوجيا فقد أصبح هذا الأمر بديهياً بعدما أخذوه عن مالينوفسكي . إلا أن الثغرات التي تركها هذا الأخير علمتنا أن التفسير لا يجد نهايته عند هذه الحدود . ذلك اننا لن نبلغ التفسير الا حين نتوصل الى تكوين موضوعنا . فدور العقل الجدلي هو في تمكين العلوم الانسانية من امتلاك واقع لا يقدمه غيرها فيما ينصب الجهد العلمي على تفكيك هذا الواقع واعادة توليفه على صعيد آخر . . . فنحن نحترم علم الظواهر على الطريقة السارترية ولكننا لا نرى به سوى نقطة الانطلاق وليس الهدف .

أضف الى ذلك انه لا يمكننا أن نترك للعقل الجدلي عنانه ، فتحمّل الوقائع

(*) إن ملاحظة المؤ لف حول البتر والتواصل بالغة الأهمية وهي تجعلنا ندرك نظرته حول تكامل الانسان والكون ـ وهي نظرة بالغة الدلالة على الرغم من الانتقادات التي سبق لنا ذكرها ـ ووحدة المجتمعات وتنوعها و« تفجير » مفهوم « البدائي » ليشمل المجتمعات النيوليتية والحضارات القديمة . . . . ولكن هذا « التفجير » لا يخلو من مخاطر فكما ان المؤ لف يحاول اختزال الروح والذهن الى المادة فإنه يختزل الحضارات ـ ببقايا الاجتماعات التي دمرها الغرب . . . المترجم

(**) إن هذا النقد يرتد على المؤ لف على الرغم من تبرير اقتصاره على تحليل سباق الخيل وأسماء الكلاب ! . . .

المغايرة (لوقائعنا) مواصفات تعود الى طريقة الادراك وسيرورتها ، إضافة الى خصائصها الجدلية : أي انه لا يصح القياس القائل بأن كل معرفة للآخر معرفة جدلية إذاً كل ما يكوّن « الآخر » جدلي أيضاً . ولشدة ما يجعل سارتر من العقل التحليلي « سالباً للادراك » فإنه ينفي أي طابع واقعي ملازم لموضوع الادراك .

ويظهر هذا « الدور » أو الاستدلال الخاطىء منذ أن يتذرع سارتر بتاريخ يصعب علينا اكتشاف ما إذا كان التاريخ الذي يصنعه الناس دون أن يعلموا أم تاريخ الناس كما يصنعه المؤ رخون الذين يعلمونه أم تفسير الفلاسفة الذي يتناول تاريخ الناس أو تاريخ المؤ رخين .

وتزداد الأمور صعوبة عندما يحاول سارتر تفسير النحل في الحياة والمعاش التي لا تختص بأعضاء مجتمعه من المعاصرين أو السلف بل بأعضاء المجتمعات الغريبة Exotiques . وهو يعتقد بحق أن جهوده الفكرية لن تفلح إلا إذا كانت جدلية . ثم يستنتج خطأ أن الرابط بين الفكر المحلي Indigène والمعرفة التي يحرزها عنه يتناسب مع الرابط بين الجدل المتكوّن (Dialectique constituée) والجدل المكوِّن (Dialectique constituante) . . . «مدركاً» بشكل مفاجىء مجمل الأهوام التي حاكها الباحثون حول العقلية البدائية فأن يكون « للمتوحشين » « معارف مركبة » أو يكونوا قادرين على تحليل الأمور وإعطاء البراهين هذا ما يتحمله سارتر أقل من ليفي - برول Lévy - Bruhl .

أما حول الرجل « المحلي » في امبريم Ambrym الذي ذاعت شهرته بعد كتاب ديكون ، وهو الذي برهن للرحالة توظف قواعد الزواج الخاصة بقبيلته ونسقها القرابي مستخدماً رسماً خطه على الرمل (وهذه الملكة ليست حالة شاذة على الإطلاق ذلك أن المشاهدات الاتنوغرافية تلحظ الكثير من الحالات المماثلة) . فيعطي سارتر الحكم الآتي : « من البديهي أن هذا البناء ليس من باب التفكّر : انه عمل يدوي مضبوط بمعرفة تركيبية حضورية لا يستطيع الأفصاح عنها »(p. 505) . ليكن ، ولكننا والحال هذه نقول القول نفسه في ذلك الأستاذ في L'Ecole Polytechnique الذي يقيم برهاناً على مسألة معينة على اللوح ، ذلك أن أي عالم اتنوغرافي يمتلك القدرة على التفكّر الجدلي لا يشك في أن الحالين يعبران عن وضعية واحدة .

فمن المتفق عليه إذاً أن أي عقل هو جدلي . ونحن نسلم بهذا الأمر ذلك أن العقل الجدلي يبدو لنا بمثابة عقل تحليلي متحرك (سائر في سبيله)، وهذا يعني أن التمييز (بين الشكلين) الذي ترتكز اليه محاولة سارتر يفقد موضوعه .

ولا بد لنا أن نعترف اليوم اننا قد مددنا يد العون الى هذه التفسيرات الخاطئة عندما أخذنا نبحث في (البنى العنصرية لذرات القرابة) «Structures élémentaires de la parenté» عن أصل لا واعي يقوم عليه تبادل الزوجات . إذ كان الأولى بنا أن نميّز بين التبادل كما يعبر عن نفسه عفوياً وبالضرورة في ممارسة الجماعات والقواعد الواعية والمدركة مسبقاً التي تستخدمها هذه الجماعات نفسها - أو فلاسفتها - لترميز هذا التبادل وإحكامه أو التحكّم به .

واذا كانت من حكمة نستخلصها من الاستقصاءات الاتنوغرافية التي تجمعت خلال العشرين سنة الماضية ، فهي ان هذا الطابع الأخير على درجة من الأهمية لم يستطع الباحثون - وقد كانوا ضحايا ايهامات مماثلة للتي مني بها سارتر - ان يلامسوها .

علينا إذن وكما يوصي به سارتر أن نلجأ الى العقل الجدلي لمعرفة مجتمعاتنا ومجتمعات الآخرين . ولكن دونما أن يغرب عن بالنا أن للعقل التحليلي موقعاً بالغ الأهمية في كل المجتمعات وبما أنه يتواجد دائماً في اطارها، لا بد لأي سبيل نسلكه أن يسمح بالعثور عليه . ولنفرض ان العقل التحليلي غير متضمن في هذه المجتمعات ، فحتى هذا الاحتمال لا يدعّم موقف سارتر . إذ تضعنا المجتمعات « الغريبة » Exotique، وفق هذه الفرضية أمام معطى إلهي لا واعي يقع كلياً حتى وإن كان تاريخياً ، خارج متن التاريخ البشري. هذا التاريخ الذي يشكف لنا علم اللغة والتحليل النفسي بعضاً من حالاته وهو الذي يجد أسسه في الطبائع البيولوجية (تكوينات) الدماغ ، الترشحات ، والإفرازات الداخلية ، والجروح الدماغية . . .) والنفسية . . . هنا يكمن في نظرنا لبّ المسألة ولنستعيد تعبيراً لسارتر : « العَظْمة » - التي يعجز نقد سارتر عن كسرها .

ذلك أن اللغة لا تحل في العقل التحليلي كما قاله النحات الأقدمون وفي الجدلية المتكوّنة التي قالت بها الألسنية البنيوية ولا في الجدلية المكوِّنة التي تقوم بالممارسة الفردية المقابلة « للممارسة - الجماد » Pratico-inerte ، ذلك أن هذه

المواضع الثلاثـة تفترض وجود اللغة أصلاً .

فالألسنية تضعنا أمام كائن جدلي مقوّم للكلية ، إلا أنه كائن خارج الوعـي والإرادة (أو دونهما) . فاللغة بوصفها كلية خارجة عن مدار التفكّر ،هي عقل انساني يقوم على حيثيات عقلية ، لا يتوصل الانسان الى أن يعقلها(*) . وإذا قيل لنا إنها لا تكون هكذا إلا بالنسبة للذات التي تستبطنها انطلاقاً من النظرة الألسنية . نقول ان هذا المخرج الذي تجده الذات وهي هنا ذات ناطقة أو متكلمـة مردود : ذلك ان البديهة عينها التي تظهر لهذه الذات طبيعة اللغة تظهر لها أيضاً ، إن اللغة كانت كما هي عليه قبل أن تدركها الذات لأنها كانت حينها قادرة على نوع من البلاغة وهي ستبقى كذلك غداً دونما تدرك هذا الأمـر أيضـاً ، ذلك أن خطابهـا لم يكن يومـاً ولن يكون أبداً نتاجاً لمعرفة كلية واعية تدرك سنن الألسنية وتحيط بها .

أمـا إذا كان الإنسـان كذات ناطقـة قادراً على تمثل تجربتــه اليقينية في كلّية « أخرى » (مغايرة لكليته) فإننا لا ندري لماذا والحـال هذه يمتنـع عليه أن يصـل بوصفه كائناً حيّاً الى هذه التجربة نفسها عندما يواجه كائنات غير انسـانية ولـكن حيّة .

ومن الممكن أن تدعي هذه الطريقة كونها « تقدمية ـ تراجعية» . وبالفعل فإن الطريقة التي يصفها سارتر بهذا التعبير ليست إلا الطريقة الاتنولوجية ، كما مارسها علماء الاتنولوجيا منذ سنوات طويلة . إلا أن سارتر يحصرها في الخطوات المنهجية التحضيرية ؛ ذلك أن طريقتنا ليست فقط « تقدمية ـ تراجعية » ، بل انهـا كذلك مرتين : فنحن نقوم في مرحلة أولى بمعاينة المعطى المعاش نحلله في الراهن ، ونجهد في انتزاع سابقاته التاريخية مهما كانت ضاربة في القدم ، ثم إننا نستعيد كل هذه الوقائع على السطح ، ثم ندمجها في كل دال أو ذي دلالة معيّـنة .

حينها تبدأ المرحلة الثانية التي تتجدد من خلالها الأولى في مرتبة أخرى وعلى صعيد آخر : فهذا الشيء الانساني الذي استبطن وجرد من أصالته وثرائه لا يحدد للعقل التحليلي سوى المسافة التي لا بد أن يقطعها أو الاندفاعـة الضرورية لكي يتخطى الفارق بين التركيب المعقد الذي لا ينفك عن الموضوع وهو يبقى دائماً غير متوقع .

(*) نكاد نقول بتعبير آخر ان ماهية اللغة هي في كونها تعبر عن ماهيات مغايرة لماهياتها ! المترجم .

لابد إذن للعقل الجدل أن يتحول بانتظار ان يُحوّل الشيء ـ الموضوع ، عندما يكتسب (هذا العقل) القوة والليونة والاتساع(*) ، الى موضوعات أخرى ، وأن يصهر هذا الكل في كلّيات مختلفة . وهكذا متعالياً تدريجياً عن فتوحاته التي « يكوّمها » وراءه يستشرف العقل الجدلي آفاقاً ومواضيع جديدة . ولا نشك أن « المتفكرية » (الحركة أو الانطلاقة الفكرية) Démarche قد تضل سبيلها إن لم تكن قادرة في كلتي المرحلتين ، وخاصة حين تظن انها بلغت غايتها ، على أن تنطوي على ذاته وأن تعود على أعقابها محافظة على ملامستها للكل المعاش الذي يعتبر وسيلتها وغايتها . وحيث يرى سارتر في هذه العودة برهاناً أو دليلاً نرى نحن معيار تحقق للتثبت من البراهين . ذلك أن الكائن ـ الواعي (الذي يعود ؟) للكائن(**) يطرح مسألة لا يمتلك حلها .

فاكتشاف الجدلية يلزم العقل التحليلي بأن يلحظ العقل الجدلي . وهذا الالزام المستمر هو بمثابة القسر الذي يدفع بالعقل التحليلي دونما كلل الى توسيع نطاق برنامجه وتحويل نظام بديهياته . إلا أن العقل الجدلي لا يعقل ذاته ولا يعقل العقل التحليلي . وقد يعترض علينا بأن توسع برنامج العقل التحليلي إنما من الأوهام والغواشي . أي اننا حين نقول بذلك نترك الطريدة ولا نمسك إلا بظلها ونستبدل النور بالظلمة واليقين بالظن والحقيقة بالخيال (Sartre, 129) . إلا أننا نقول ان على سارتر أن يبرهن انه يستطيع تلافي هذه الاختيارات التي لا تنفك عن أي جهد فكري يسعى الى التفسير .

والمسألة الحقيقية ليست معرفة ما إذا كنا نفوز بالمعاني حين نحاول أن ندرك (الأشياء) ونفهمها أو لا نفوز ، بل ما إذا كانت المعاني التي نحتفظ بها أثمن من تلك التي نرتضي التخلي عنها .

ويبدو لنا في هذا السياق أن سارتر لم يدرك من الأمثولة المشتركة بين ماركس وفرويد إلا نصفها . وقد علّمانا ان لا معنى للانسان إلا حين نقف في موقف المعاني . ونحن عند هذا الحد نتفق مع سارتر . ولكننا نضيف ان هذا المعنى ليس

(*) إن هذا الإطار الآلي « الميكانيكي » الذي يعالج ضمنه المتحاوران تحولات العقل وشؤونه يطرح تسؤلات كثيرة حول جدية هذا الفكر ، ثم إن المؤلف هنا لا يضيف الشيء الكثير على نظرية المعرفة الشائعة في الغرب ، وهذا ما يدفع به الى الوقوع في إشكالات ننوه بها بعد حين . ـ المترجم ـ

(**) الخاص بالكائن . . . والترجمة الحرفية تظهر تلاعباً فلسفياً يؤدي الى غموض العبارة . المترجم .

أبداً المعنى « الأجود » : البنى الفوقية هي هفوات قدر لها النجاح الاجتماعي . فمن المحال اذن أن نطلب المعنى الأصدق من الوعي التاريخي ، فما يسميه سارتر عقلاً جدلياً ليس إلا إعادة بناء تقوم بواسطة ما يسميه أيضاً عقلاً تحليلياً ، لمتفكريات افتراضية يستحيل - إلا لمن يقوم بها دون أن يعقلها - أن يحدد ما إذا كانت ذات صلة بما يقوله لنا سارتر وهي في حال وجود هذه الصلة لن تتحدد إلا في إطار العقل التحليلي حصراً .

وها هنا مفارقة تضعنا أمام نسق يعتمد معيار الوعي التاريخي ليميز بين « البدائيين » و« المتحضرين » ويقع هو نفسه بعكس ما يدعي ، خارج التاريخية : أي انه لا يقدم لنا صورة واقعية عن التاريخ ، بل ترسيمة مجردة تصور بشراً يصفون تاريخاً معيناً أي التاريخ الذي يظهر في متن مستقبلهم ككل متزامن في « الآن » . فموقف سارتر من التاريخ لا يختلف عن موقف البدائيين من الماضي الدهري : أي أن التاريخ يلعب هنا تحديداً دور الأسطورة .

وبالفعل فإن المسألة التي يطرحها « نقد العقل الجدلي » يمكن اختصارها بالآتي : في أية شروط تصبح الثورة الفرنسية ممكنة ؟ ونحن مستعدون أن نوافق أن على الإنسان المعاصر لكي يقوم فعلاً بدور الفاعل التاريخي أن يؤمن بهذه الأسطورة . وإن سارتر قد عين بصورة تستحق الاعجاب مجمل الشروط الشكلية الضرورية للوصول الى هذه النتيجة .

إلا انه لا يمكننا أن نستنتج هنا ان هذا المعنى وإن كان الأغنى (أي الأشد إيحاءً بالفعل ودفعاً نحو الممارسة) هو الأكمل لجهة حقيقته . فالجدل هنا يدخل نزاعاً مع نفسه ، إذ ان الحقيقة ترتبط بواقعة أو بوضعية معينة متى انفصلنا عنها وأخذنا منها مسافة منهجية . - ما يفترض أن يقوم الباحث به - تنحجب صورتها المعاشة وراء غشاوة ثم ما تلبث أن تضمحل .

أما الشخص « اليساري » فيتشبث بمرحلة من التاريخ المعاصر يعتبرها مرحلة متميّزة كونها تحمل التطابق بين المتطلبات العملية والتصورات التفسيرية .

إلا أن هذا العصر الذهبي الذي عرفه الوعي التاريخي ربما كان قد ولّى ومضى .

وإننا إذ لا نستطيع أن نتصور هذا الاحتمال يثبت لنا أن ها هنا وضعية عرضية

ليس إلا، وضعية تشبه «استواء خط الرؤية» الحاصل عرضاً في أداة بصرية تكون بؤرتها(Foyer) وعدستها المرئية(Objectif) في حركة الواحدة بالنسبة للأخرى . فنحن الآن ما نزال « على خط الرؤية » نشهد الثورة الفرنسية ، إلا اننا لو عشنا من قبل لكنا على « خط رؤية » « المعارضة » : « لا فروند » La Fronde . وفيما يبدأ « العجز » يصيب « المعارضة » « تعجز » الثورة إذاك عن أن تقدم لنا صورة متماسكة تكوّن نموذجاً لممارستنا. وما تعلمنا إياه بالفعل قراءة « رتز » Retz هو انما عجز الفكر عن انتزاع تصور تفسيري من الأحداث السالفة .

الأمور واضحة في البداية : فمن جهة أصحاب الامتيازات ومن جهة أخرى المستضعفين والمستغلين . كيف يمكن أن نترجح ؟ اننا في صفوف المعارضة . والحال ان الشعب الباريسي واقع تحت نفوذ الأعيان وألاعيب قسم من العائلة الملكية يسعى الى منافسة القسم الآخر . وها نحن « نصف معارضين » .

وأما البلاط الذي لجأ الى « سان ـ جيرمان » فيظهر في البداية مرتعاً لأصحاب الامتيازات الذين لا عمل لهم وهم يعيشون على الربى وعلى حساب الجماعة . ولكن لا : فللبلاط وظيفة في أية حال ، فالقوة العسكرية ما تزال بيد الملك ، والبلاط يخوض الحرب ضد الغرباء الاسبان الذين لا تتوانى المعارضة عن دعوتهم لاجتياح البلاد ليفرضوا سلطتهم على البلاط الذي يدافع عن الوطن . إلا أن كفّة الميزان ما تلبث أن تميل مرة أخرى .

فالمعارضة والاسبان يريدون السلام أما (أمير) برانس كوندي والبلاط فلا يبحثان إلا عن المغامرات العسكرية . فها نحن مسالمين وقد رجعنا الى صف المعارضة . ولكن ألا توسع هذه المغامرات التي يخوضها مازاران Mazarin والبلاط فرنسا حتى حدودها الحالية راسيةً دعائم الأمة ؟ فبدونها لم نكن ما نحن عليه الآن . وها اننا مجدداً في الصف الآخر (*) .

(*) إن انفصال التحليل السياسي عن الأخلاق السياسية أو الدوافع العميقة الانتمائية أو المقاييس والمثل العليا التي تحرك البشر لا يحصل فقط بعد مضي الزمن على الحدث بل قد يحصل للانسان وهو يعيش الأحداث ، إلا انه يبقى غير مقرر في سلوكه وربما برز بعد مضي الحدث كون الإنسان إذاك يعفى من اتخاذ المواقف الفعلية إلا حين يرتبط هذا الحدث التاريخي بالراهن : فمثلاً لو دارت المسألة حول الحروب الصليبية ، أو حرب الجزائر لكان اختلف الوضع كثيراً ! المترجم .

فيكفي أن يبتعد التاريخ عنا في الدوامDurée لكي نبتعد منه في الفكر ولكي يصبح غير قابل للاستبطان فيفقد معناه أو عقلانيته وهي الوهم الذي يلازم المعاني حين تستبطن مؤقتاً . ولا يطلب منا أحد أن نقول بأن الانسان يستطيع أن يخرج من سريرته أو داخليته وان ذلك سهل بالنسبة اليه. فهو لا يستطيع أن يخرج من هذه السريرة أو أن يشاهد نفسه يعيشها ، وإن علـم (على صعيد آخر) ان ما يعيشه بهذه الكثافة وهذا العمق إنما اسطورة أو انها ستظهر له بهذه الصورة ربما بعد بضع سنين أو انها بعد آلاف السنين ستختفي كلياً ولن تظهر لأحد من البشر .

فكل معنى يخضع لمعنى أدنى منه يعطيه أشد معـانيه . وإن هذا النـكوص يؤدي بنا في النهاية الى الاعتراف « بسنة عرضية» لا يمكننا أن نقول بصددها إلا : « الأمر هكذا وليس إلا هكذا »(Sartre, p. 128) . ولا تحمل هذه الرؤية أي نذير بالنسبة لفكر لا يقلقه أي نوع من التعالي أو التسامي حتى وإن كان مستوراً خفياً . ذلك أن الإنسان يكون قد حصل على كل ما يبتغي ضمن حدود المعقول ، إذا ما نجح دونما تقييد إلا بشرط الخضوع لهذه السنّة العرضية بأن يحدد صورتها العملية وأن يضع كل ما تبقى ضمن إطار معقلن .

***

لا يعتبر سارتر الوحيد بين الفلاسفة المعاصرين الذي يبالغ في تقييم التاريخ وتفضّـله على العلوم الانسانية الأخـرى أو الـذي يتصـوره بشيء من التقـديس . والأتنولوجي يحترم التاريخ أيضاً إلا انه لا يعطيه قيمة مميزة . بل انه يدركه بوصفه بحثاً مكملاً لبحثه : فالأول يظهر « مروحة » المجتمعات البشرية في الزمن والثاني في المكان . والاختلاف بين الاثنين أقل مما نتصور ، فالمؤرخ يبذل الجهد لاستعادة صورة المجتمعات الماضية كما كانت في لحظات تناسبت بنظرها ، مع الحاضر ، أما الاتنوغرافي فيعمل ما بوسعه لاعادة تكوين المراحل التاريخية التي سبقت الاشكال الراهنة .

ويبدو أن هذا التماثل بين التاريخ والاتنولوجيا مرفـوض من قبـل الفلاسفـة الذين ينفون التجانس بين الامتداد في المكان والتعاقب في الزمان . فكأنمـا للبعـد الزمني في نظرهم امتيازاً ورونقاً خاصاً أو كأنما لتصرّم الزمان قدرة خاصة على تأسيس نوع من العقلانية لا تعتبر فقط أرفع شأناً من عقلانية « الآن » واستواء الزمان بل

وبخاصة أقرب من خصائص الانسانية .

ومن السهل تفسير هذا الاختيار وان كان تبريره صعباً : إذ تبدو كثرة الأشكال الاجتماعية التي تتناولها الاتنولوجيا من حيث مغايرتها وامتدادها في المكان وكأنما تدخل في نسق يقوم على الفصل ، فيما نتصور ان التاريخ لا يعيد لنا ، بفضل البعد الزمني ، حالات منفصلة بل القدرة على الانتقال من حالة الى أخرى بصورة متصلة . ولأننا نعتقد اننا ندرك دائماً سيرورتنا الشخصية كتغير متصل تبدو المعرفة التاريخية أشد قرباً من اليقين الذي تعطيه المعاني الحميمة .

فالتاريخ لا يكتفي من هذا المنظور ، بأن يصف لنا الكائنات من حيث ظرفها الخارجي ، أو بأن يدخلنا من خلال ومضات متقطعة في ذاتياتها وسرائرها بوصفها لذاتها متغايرة متخارجة بعضها عن بعض . بل انه يدعي ايصالنا الى كينونة التغيّر نفسها تلك التي تقع خارج ذاتنا .

وبإمكاننا إطالة الكلام حول هذا التواصل المزعوم الذي يؤدي الى الأنا الكلّية ، فهو لا يتعدّى بنظرنا ، كونه وهماً تغذيه ضرورات الحياة الاجتماعية ـ وهو إذن انعكاس الظرف على المظروف أو الخارجية على الداخل ـ أكثر من كونه نتاجاً أو موضوعاً لتجربة يقينية .

ولا بد لنا من حسم هذا الإشكال الفلسفي لندرك ان التصور الذي يقدمه البعض حول التاريخ لا مصداق له في الواقع . حينذاك نقول لمن يدعي أن للمعرفة التاريخية امتيازاً ما ان من حقنا(الذي ما كنا لنطالب به لولاهذا الادعاء)إعادة النظر « بالواقعة التاريخية » نفسها ، لنُبينّ انها لا تخلو من تقابل مزدوج . ذلك أن الواقعة التاريخية من حيث ماهيتها هي ما قد حصل واقعاً في الماضي . . . ولن السؤال هو أين حصل هذا الشيء الماضي ؟

إن أية رواية تروي ثورة أو حرباً معينة تنفك الى مجموعة من الحركات النفسية والفردية المتكثّرة . وكل من هذه الحركات تعبر عن تطورات لا واعية ترد بدورها الى ظواهر دماغية وغددية أو عصبية ترجع الى تعينات فيزيائية أو كيميائية . . . إذن ليس للواقعة التاريخية أن تمتاز بصفة « المعطى » وتنفرد به عن غيرها . فالمؤرخ أو صانع المستقبل التاريخي هو الذي يكوّن هذا المعطى بفعل التجريد ، وكأنه يهرب من التسلسل أو الدور .

وما ينطبق على تكوين الواقعة التاريخية ينطبق أيضاً على اختيارها ، فمن هذه الزاوية أيضاً لا بد للمؤرخ أو صانع التاريخ أن يختار ويفصل أو « يقص » كي لا يواجه تاريخاً كلياً هو أشبه بالسديم . وتحتوي كل زاوية من زوايا المكان نفر من الأفراد يُجمل كل منهم السيرورة التاريخية بصورة مغايرة عن الآخرين . ولحظة الفرد هذه ذات غنى لا ينضب، انها تحوي على عدد(غير متناهي)من الأحداث الفيزيائية والنفسية التي تلعب دوراً حاسماً في الكلية التي يقيمها(*) . وحتى التاريخ الذي يقدم نفسه كتاريخ كوني ليس إلا تراصفاً لبعض التواريخ المحلية التي يفوق عدد الفراغات في متنها (وفي ما بينها) عدد المناطق المليئة(**) .

ولا يصح ايضاً الاعتقاد بان تكثيف الابحاث ومضاعفة عدد الباحثين كفيل بتحسين النتائج ، اذ بقدر ما يصبو التاريخ الى المعاني لا بد له من اختيار الاصقاع والمراحل والجماعات ثم الافراد داخل هذه الجماعات وان يبرزها كترسيمات منفصلة في مدى متصل لا يصلح ان يكون الا لوحة خلفية . ان تاريخاً كلياً بالفعل يلغي نفسه بنفسه : اي ان محصلته تقترب من الصفر . فما يجعل التاريخ امراً ممكناً هو ان يكون لمجموعة ثانوية (متضمنة في مجموعة اخرى) من الاحداث وخلال فترة معينة الدلالة نفسها بالنسبة لجمع من الافراد لا يكونوا حكماً من الذين عايشوها وربما استعادوا عِبَرها بعد انقضاء قرون عديدة .

فالتاريخ ليس ابداً التاريخ لذاته ، بل التاريخ بالنسبة لنا او لي . . . والتاريخ متميزٌ دائماً وحتى وإن دفع التميّز عن نفسه فسيبقى بالتأكيد جزئياً ولكن الاجتزاء ليس الا نوعاً من الانحياز فكتابة تاريخ الثورة الفرنسية لا تكون كما

(*) استخدام مفاهيم الفرد والكل غير موفق هنا وكذلك استخدام الزمن إذ لا يحدد المؤلف أولاً علاقة الكل بالوحدة ، فماذا يعني بكلية الزمن الفردي ، هل انه يعني تضافر متحركيات متعددة تتحدد في ماهية الفرد . أم وحدة الفرد الوجودية وتشخصه كايقاعات متناسقة . فإن كان المقصود المعنى الأول وهذا ما يبدو فإن الكلام يصبح عويصاً جداً إذ الكل في الوجودات الذهنية المجردة ، فهل يقصد المؤلف أن الآنات الفردية هي آنات في استواء الزمان لأنها مجردة والزمان المتقضي عندما يجرّد يصبح في الآن . ولكن هذا الكلام لا يجعل الزمان متقطعاً الى ـ كلّيات فردية ـ فهذا لا يعني شيئاً محدداً . فالنص إذن على الرغم من استيعاب المؤلف لدرس ماركس وفرويد (!) يتوه في قضايا لا يجد لها حلاً وكان المفترض أن تحل فلسفياً . .

ـ المترجم ـ

(**) يثير هنا ليفي ـ ستراوس إشكالاً عويصاً حول ماهية الزمن ، وقضية التقضّي والفصل والوصل ويدعي حله بتسرع غريب ـ إذ ما هي العلاقة بين تكوّن الأشياء أو متحركيتها وماهية الزمن . . ؟

ـ المترجم ـ

نعلم (او كما لا بد ان نعلم) في لحاظ واحدة كتابة اليعقوبي والارستقراطي على السواء .

والمفترض ضمناً ان تكون هاتان الرؤ يتان المتعاكستان ، متوازيتين من حيث تعادل مصداقيتهما لا بد اذاً من الاختيار بين فريقين : فاما الالتزام باحديهما واختيار موقع ثالث (وهناك مواقع غير متناهية) اي بمعنى آخر الكف عن البحث في مجال التاريخ عن كل يضم كليات هي نتاج قراءات جزئية ، او الاعتراف بتعادل تلك القراءات من حيث واقعيتها .الا انه يكتشف حينئذٍ ان الثورة الفرنسية كما يحكى عنها لم تقعد أبداً .

فالتاريخ يخضع اذاً مثاله مثال المعارف الأخرى لضرورة استخدام الرمز Code لكي يحلل موضوعه ،وحتى (أو وخاصة) اذا كان هذا الموضوع بمثابة واقع يقوم بالوصل .

فما يميز المعرفة التاريخية ليس غياب الترميز ، وهو غياب وهمي ، بل طبيعة هذا الترميز المخصوصة : فالرمز هنا هو متوالية زمنية . فلا يوجد تاريخ دون تأريخ او تواريخ .

الا ترى مثلاً كيف يتناول التلامذة التاريخ : فهم يحولون هذه المادة الى جسم مجرد تشكل التواريخ هيكله العظمي .

وقد كانت ردة الفعل ضد هذه الطريقة الجافة محقة الا انها غالباً ما قادت الى الوقوع في مبالغة عكسية .

فاذا لم تكن التواريخ مجمل التاريخ ولا ما يثير الاهتمام التاريخي ، الا انها تبقى ما يضمحل دونه التاريخ نفسه ،ذلك ان اصالته وخصوصيته تكمنان في تعيين العلاقة بين القبل والبعد ، وهي تتعرض للزوال اذا تعثر تأريخ عناصرها .

والواقع أن الترميز التعاقبي يخفي عندما يعتبر التواريخ كمتوالية بسيطة طبيعة أشد تعقيداً بكثير مما يتصور عادة.فالتأريخ يلحظ بداية لحظة ما في سياق التعاقب : اي ان لـ(2) هي بعد لـ(1) وقبل لـ(3) ، ومن هذه الزاوية يلعب التأريخ دور الرقم . الا انه من جهة اخرى عدداً يعبر عن المسافة التي تفصله عن التواريخ المجاورة له . وقد تستخدم لترميز بعض حقبات التاريخ عدداً كبيراً من

التواريخ وعدداً اقل لحقبات أخرى .

وهذه الكمية المتغيرة من التواريخ عندما تنطبق على حقبات متساوية تصبح مقياساً لما يمكن تسميته « بضغط » التاريخ (او كثافته) . فهناك متواليات « ساخنة » تعود لحقبات حيث تبدو احداث عدة بنظر المؤرخ بمثابة عناصر فارقية .

فيما تبدو له متواليات أخرى (او تبدو على هذا النحو طبعاً بالنسبة للذين عايشوها) وكأنها خاوية من الاحداث .

واخيراً فان التأريخ هو عنصر في مرتبة معينة ـ ومن ميزة هذه المراتب ان لا يكتسب اي تأريخ ينتمي اليها دلالته الا داخلها وبالنسبة للتواريخ الأخرى التي تضمنها ، فيما يفقد اية دلالة بالنسبة للتواريخ التي تنتمي الى مراتب أخرى . فالتاريخ 1685 ينتمي الى مرتبة تدخل فيها ايضاً التواريخ 1715 -1610 -1648 . الا انها لا تدل على شيء بالنسبة لمرتبة أخرى تشكل من التواريخ الالف الاول والثاني والثالث والرابع او بالنسبة للمرتبة الآتية : 23 كانون الثاني 17 آب و30 ايلول . . .

وبعد ذلك ما هو مضمون الرمز التاريخي ؟ انه لا يتشكل بالتأكيد من التواريخ لان التواريخ لا تتكرر . يمكننا ان نَرُمز الى تغيرات الحرارة بواسطة الاعداد ذلك ان قراءة عدد معين على مدرّج الحرارة تستدعي الرجوع الى حالة سابقة . فكلما قرأت ان درجة الحرارة صفر اعلم ان هناك جليد في الخارج وارتدي معطفي . اما التأريخ مأخوذاً بذاته فلا يعني شيئاً لأنه لا يدل الا على ذاته : فتأريخ «1643» يبدو خالياً من المعاني لمن يجهل الازمنة الحديثة .

اذاً فالرمز ليس الا مراتب من التواريخ حيث لا يكون لاي تأريخ دلالة الا بقدر ما يقيم روابط معقدة مع التواريخ الأخرى تقوم على التضايف والتضاد . فكل مرتبة تتحدد اذن بتواتر معين وتدخل في ما قد نسميه حقلاً او ميداناً تاريخياً . اي ان المعرفة التاريخية تعمل وكأنها جهاز متزن التوتر . فهي كالعصب الذي يرمّز كماً متصلاً ـ ولا رمز له او رسم بهذه اللحاظ او الحيثية ـ بشحنات متوّترة متساوية مع تغيراته . اما التاريخ نفسه فلا يمثل شيئاً طالما يظهر كمتوالية غير متعاقبة لا ندرك الا جزءاً منها . فالتاريخ هو مجموعة متفاصلة متشكلة من ميادين تاريخية يُحدد كلٌ منها بتواتره المخصوص وبرمز مميَّز يعين « القبل » و « البعد » . اما العبور من التواريخ التي تشكل ميدانياً معيناً الى تلك التي تشكل ميداناً آخراً فليس اسهل من العبور من

الاعداد الطبيعية الى الاعداد (اللاعقلانية) Irrationnels . (*)

وبتعبير ادق فان التواريخ المخصوصة بمرتبة تبدو لا عقلانية قياساً الى جميع التواريخ المخصوصة بالمراتب الاخرى .

فاعتبار السيرورة التاريخية بمثابة تصرّم متصل ليس الا امراً وهمياً او متناقضاً . فما معنى ان يبدأ التاريخ بما قبل التاريخ الذي يرمز بتحقيبة الى حقب من عشرة او مئة الف عام ثم يستأنف بسلم الالوف في الالف الثالث والرابع ، واخيراً على صورة تاريخ قديم « تحشر » احداثه بحسب مزاج المؤرخ ، ثم ينتهي بتاريخ سنوي يحقب القرون ، ثم يومي يحقب السنين ثم الايام بالساعات ؟ . . . فهذه التواريخ لا تشكل متوالية واحدة : بل انها تعود الى انواع مختلفة .

ولنأخذ مثلاً واحداً فنقول : ان الرمز الدال على المراحل ما قبل التاريخية لا يمهد لذاك الذي ينطبق على التاريخ الحديث او المعاصر : فان كل رمز . منهما يحيل الى نظام من الدلالات ينطبق نظرياً (بالقوة) على تاريخ البشرية .

والاحداث التي تبدو معبرة بالنسبة لرمز ما تفقد دلالتها بالنسبة لرمز آخر . فلو رمزت اهم احداث التاريخ الحديث برموز ما قبل التاريخ لفقدت معانيها . وقد يستثنى (ولسنا متأكدين هنا) بعض الطفرات السكانية الكبرى المأخوذة على مستوى المعمورة او اختراع الطاقة البخارية والكهربائية او النووية .

واذا لم يكن الرمز العام مؤلفاً من تواريخ يمكن ترتيبها في متواليات مستقيمة ، بل من مراتب تاريخية تعتبر كل منها نسقاً مرجعياً مستقلاً ، فان الطابع الانقطاعي (الانفصالي) والتصنيفي الذي يميز المعرفة التاريخية يظهر جلياً . انها تعمل بواسطة قوالب مستطيلة :

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

(*) من الملفت ان لا يكون بالعربية مصدرين للتعبير عن التاريخ Histoire والتاريخ Date - الا ان هذا لا يعني ان الحضارة الاسلامية هي ما دون التاريخ ولا انها في « التاريخ » بل ان لها شؤون زمنية توحيدية نخوض فيها في مكان آخر . المترجم .

حيث يمثل كل خط طبقات من التواريخ نستطيع وصفها اختزالاً بانها يومية سنوية ، مئوية ، الفية ، وحيث تشكل بذاتها وبكليتها مجموعة تقوم على الفصل اما ما يُسمّى تواصلاً تاريخياً فلا يؤمن في متن مثل النسق الا بواسطة خطوطٍ مزوّرة .

الا أن كلامنا في هذا المقام لم يكتمل بعد، اذ على الرغم من أنه يستحيل معالجة الثغرات الموجودة في متن فئة أو مرتبة معينة بالرجوع الى فئة أو مرتبة أخرى فان كل مرتبة تحيلنا من حيث كليتها دائماً الى مرتبة أخرى تتضمن « متيقنية »(ما به يكون الشيء معقولاً أي يقينياً) (Raison d'intellijibilité) لا تستطيع(المرتبة) الأولى أن تدعيها .

فتاريخ القرن السابع عشر هو تاريخ « سنوي » ولكن القرن السابع عشر بوصفه حقلاً للتاريخ ، ينتمي الى مرتبة اخرى ترمزّه بالقياس الى قرون اخرى سابقة او لاحقة . ويصبح حقل هذه الازمنة الحديثة بدوره عنصراً في مرتبة حيث يبدو مرتبطاً بازمنة أخرى ومتقابلاً معها .

القرون الوسطى ، العصور القديمة ، والمعاصرة . . .

اما هذه الحقول المختلفة فتعود لتواريخ متفاوتة القوة والكثافة من حيث تحققها وفعليتها .

فتاريخ السيَر وهي في ادنى مراتب التاريخ هو تاريخ ضعيف لا يتضمن تعقله بذاته ، بل ان هذا التعقل يتحصل له عندما يصبح متضمناً في تاريخ اشد منه ، وهو بدوره متعلق بمرتبة اشد منه وارفع .

الا انه لمن الخطأ ان نتخيّل ان هذا التضمين الذي يجعل التواريخ ظرفاً او مظروفاً يُنشيء تدريجاً تاريخاً كلياً . لأن ما نربحه من ناحية نخسره من ناحية أخرى .

فالسيَر والنُكت او الحكايات هي اقل التواريخ تفسيراً . الا انها اغنى التواريخ من حيث المعلومات ، كونها تقارب الافراد لاحظة خصائصهم مفصّلة اطباعهم ومميزاتهم وملابسات دوافعهم ومراحل قراراتهم ، اما هذه المعلومات فما تلبث عندما ننتقل الى تواريخ أشد أن تصبح رسوماً، ثم تمحى ثم تندثر(كلما

ارتفعنا في سلم المراتب)(*).

اذاً فالمؤ رخ يخسر بحسب المرتبة التي يختارها بمعيار المعلومات ما يربحه بمعيار الشمولية والعكس بالعكس . كما لو ان المنطق الاحساسي يريد ان يذكّر بطبيعته المنطقية طابعاً على طينة المستقبل رشماً يكشف ارهاصات تسبق نظرية Gödel او تنبىء بها . فخيار المؤ رخ حينما يمتنع عن ميدان تار يخي معين هو خيار بين تاريخ اشد إنباء واقل تفسيراً او اكثر تفسيراً واضعف إنباءً . اما اذا اراد الفِرار من هذا المأزق فما عليه الا ان « يخرج » من التاريخ : اما من الاسفل اذا كان بحثه عن المعلومات يقوده من تاريخ الجماعات الى تاريخ الافراد ثم الى دوافعهم اي الى مجال ما دون التار يخية فيدخل ميدان علم النفس والفيز يولوجيا .واما من الأعلى اذا ما حَدَث به الحاجة الى الادراك الى تضمين التاريخ في ما قبل التاريخ ثم ما قبل التاريخ في التطور العام للكائنات العنصرية التي لا تفسر بدورها الا في مدار البيولوجيا والجيولوجيا وأخيراً الكوسمولوجيا .

الا ان ها هنا منفذاً آخراً لاجتياز هذا المأزق دون تدمير التاريخ ، اذ يكفي الاعتراف بان التاريخ منهج لا يختص بموضوع مميز وبالتالي التشكيك في التماثل المفترض بين مفهوم التاريخ والانسانية ، الذي يفرض علينا بهدف غير معلن الا وهو جعل التار يخية المآل الاسمى لانسانوية متعالية :

كما لو ان هجرة البشر لذواتهم بعد افراغها من هوياتها هي الشرط الوحيد لحريتهم الموهومة في اطار « النحن » .

فالتاريخ ليس الا نفس المنهج التار يخي ، ويتثبّت من يشتغل به من ضرورته

(*) ان هذه النظرة بالغة الاهمية الا اننا نطرح هنا مسألتين : والاولى وهي حول معيار اشتداد « متيقّنية » المراتب وتضمنها او عقلها (اي ربطها) للمراتب التاريخية الاخرى ، فلو ان هذا الاشتداد كان اعتبارياً وعلى مستوى الماهيات فقط فلا نعلم لماذا يكون التاريخ الاجتماعي اشد Plus fort من التاريخ الشخصي من الناحية التفسيرية ؟ ولا نعلم ايضاً معنى تدرج معطيات اعتبارية من حيث قوتها ؟ والثانية وهي انه لا بد لهذا التراتب الاعتباري ان يرتبط باشتداد وجودي وهنا يتغير مفهوم توالي التاريخ الذي يعتمده ستروس ثم ينتقده وهو توالي الماضي والحاضر والمستقبل متناسياً « التاريخ المستعاد » ـ اما لو اخذنا تاريخ الاسلام مثلاً فاننا نرى ان محور الزمن هو زمن النبوة الذي لا يتردد يجذب ازمنة اليه مكثفاً اياها كاشفاً تلاشي الازمان التي تبتعد عنه . . . وقد نعطي في مقام آخر تفاصيل لا تتحملها هذه التعليقات ـ المترجم ـ

لجرد عناصر كافة المتكونات ، انسانية كانت أم غير انسانية . فالبحث عن عقلانية الاشياء لا يقود مطلقاً إلى التاريخ بوصفه هدفاً ومأرباً بل أن التاريخ ليس إلا منطلقاً أو بداية لأي بحث عن العقلانية . فكما هي الحال في بعض الصنائع فان التاريخ يقودنا إلى كل الأشياء ، شرط أن نخرج من نطاقه وان لا نتقيّد بحدوده .

***

هذا الشيء الآخر الذي يقود التاريخ اليه يؤكد أن المعرفة التاريخية مهما بلغت قيمتها (ونحن لا نشكك بهذه القيمة) لا تستحق أن توضع مقابل الأشكال المعرفية الأخرى بوصفها ذات امتياز مطلق .

وقد سبقت الاشارة إلى أن الفكر البرّي لا يخلو من اشكال المعرفة التاريخية ، التي تجد فيه جذورها ، ونحن نعلم الآن لماذا لم تتفتّح هذه المعرفة في كنف هذا الفكر : فمن خاصة هذا الفكر أن يكون لا زمنياً . إنه يسعى إلى ادراك العالم ككل يستوي في الآن ويتصرّم في الزمان المتفاوت معاً(*) . وتشبه المعرفة التي يحصّلها هذا الفكر المعرفة المتحصلة من رؤية غرفة في مرايا مثبتة على جدرانها المتقابلة تعكس بعضها بعضاً (عاكسة أيضاً الأشياء التي تملأ المكان الّذي يتخلّلها) دونما أن تكون متوازية تماماً . فها هنا صور متكثرة تتشكل في آن معاً دونما أن تتشابه واحدة مع الأخرى تشابهاً كاملاً . أي ان كل صورة من هذه الصور لا تحمل الا معرفة جزئية عن الأثاث والزينة . . . فيما يتصف المجموع بمواصفات ثابتة تعبر عن الحقيقة . فالفكر البرّي يعمق إذاً معرفته معتمداً وسائط صوريّة imagines mundi وهو يشيّد صروحاً ذهنية تسهل له تعقّل العالم بقدر ما تكون شبيهة به . وبهذا المعنى فالفكر البرّي فكر يقوم على الاتحاد والهوهوية (**) analogie ـ وهو يتميّز بهذا المعنى أيضاً عن الفكر المدجّن الذي تعتبر المعرفة التاريخية احدى مقدّماته .

فالبحث القلق عن المتصل الذي يدفع بهذا الفكر دائماً يبدو وكأنه تعبير في

(*) ولكن لا يمكن للزمن أن يكون في الآن وفي التصرّم في لحاظ واحدة ! فاقتضى التنويه والتدقيق ـ المترجم ـ

(**) Pensée Analogique ـ لا تعني فكراً يقوم على القياس كما ورد في بعض المعاجم ، بل على الاتحاد أو تدقيقاً الهوهوية أي التماثل والتجانس والتشابه . . وهذا ما أشرنا اليه سابقاً ونوهنا ان المؤلف لم يستطع تمييزه بدقة على الفكر الذي يقوم على القياس والتصنيف والقسمة أي على الكلي والجزئي . أو انه لم يحدد تماماً موقع هذين النمطين في إطار نسق الفكر البرّي .ـ المترجم ـ

اطار الزمني عن معرفة لم تعد تقوم على الانفصال والمماثلة (*) . بل على وصل الفجوات والتوحيد : **فبدل أن تُضاعف الأشياء أو تجعلها أزواجاً بواسطة رموز تُعطى دور أشياء مضافة ثانية،فانها تسعى إلى تخطي** تأصل الانفصال بربط **الأشياء** فيما بينها . الا أن هذا العقل عينه المستغرق تماماً (بالهوهوية) أي بوصل المنفصل وافناء المختلف هو الذي يمكن وصفه بحق « عقلاً تحليلياً » . وهناك مفارقة جرى التركيز عليها حديثاً تبينّ أنه بالنسبة للفكر الحديث « التواصل والتغاير والنسبية والحتمية لا تنفك بعضها عن بعض »(Auger, p. 475) .

وقد يضع البعض هذا المتواصل التحليلي المجرد مقابل « البراكسيس »(**) « الفعل التغييري » أي المعاش وهو حياة الأفراد الملموسين . إلا أن هذا « المتواصل » الآخر (أي المعاش) يبدو فرعاً كالأول وليس أصلاً ، كونه نمطاً من الادراك الواعي لأواليات نفسية وفيزيولوجية هي أيضاً من المنفصلات .

ونحن لا نُسفه القول بأن العقل انما يتطور ويتكوّن في حقل الممارسة : **فإن النمط** الذي يميز تفكير الانسان انما يعبر عن وضعه في العالم وعن علاقاته بالآخرين. ولكن لتستطيع « البراكسيس » ـ الفعل التغييري ـ ان يحي نفسه بوصفه فكراً لا بد (منطقياً وليس تاريخياً ـ من وجود الفكر أولاً : أي أن تتوفر شروطه الأولية (أو تظهر) على شكل بنية موضوعية هي بنية « النفسي » أو « الدماغي » التي لولاها لما كان فعل أو فكر .

عندما نصف اذن الفكر البرّي كنظام من المفاهيم المستغرقة « المنغمسة » في الصور فاننا لا نقترب أبداً من « الإنيات الفاردة »(Sartre , pp. 642 - 643) الجدل المكوِّن Robinsonnade: فكل عقل مكوِّن يفترض عقلاً مكوَّناً .وإننا وحتى لو سلمنا مع سارتر بالدائريةالتي يشير اليها ليبعد«الشُبهة»التي لا تنفك عن المراحل الأولى من توليفة (فكره التركيبي) يبقى أنه لا يتجاوز تلك الإنيات الفاردة التي يقيمها عندما يدعي استحضار أو ترميم معنى التبادل الزواجي أو البوتولاتش ، متستراً هذه المرّة وراء وصف الظواهر ، أو التفسير الذي يعطيه « متوحش » من « ماليزيا » ، حول قواعد الزواج في قبيلته . يعود سارتر حينئذ إلى الادراك الذي يعيشه المنظمون أو الشارعون خلال ممارستهم وفعلهم العملي . تعبير غريب حقاً

(*) يميز النص هنا بين المماثلة analogie والاتحاد معتبراً أن المماثلة تحتاج الى التوسط بخلاف الاتحاد union وهذا لا معنى له ! المترجم .

(**) قد نعرب كلمة Praxis المتغرّبة أي نفس اتحاد الممارس والممارسة أو نفس ما به تكون الممارسة ، وتغيير العالم .

لا مصداق له في الواقع ، الا ربما هذه الكثافة التي يحتجب بها المجتمع الغريب عن الشخص الذي يعاينه من خارجه فيدفعه الى اسقاط ثغرات معاينته باعتبارها صفات أو مواصفات ايجابية . وربما توضحت فكرتنا أكثر من خلال هذين المثلين .

إن مجتمعات شديدة الاختلاف متباعدة الأمصار من حيث طريقتها في صياغة المفاهيم حول « طقوس السالكين » - initiation لا بد أن يثير انتباه علماء الاتنولوجيا . فهذه الطقوس تشخص الرمز نفسه : ففي البداية «يقتل» السالكين رمزياً بعد أن ينتزعوا من أهلهم ، فيتم اخفاؤهم في الغابة أو الصحراء حيث يلاقون محنة الآخرة . وبعدها يولدون من جديد كأعضاء في المجتمع . وعندما يعادوا إلى أهلهم الطبيعيين يتظاهر هؤلاء بأنهم يمرون في كل مراحل الولادة من جديد ويقومون باعادة تربية ولدهم حتى انهم يعلمونه كيف يأكل أو يرتدي ثيابه .

وقد يراودنا تفسير هذه الظواهر بكونها دليلاً على أن الفكر في هذه المرحلة ينغمس برمته في فعل الممارسة .

الا أن هذا يقودنا إلى رؤية الأشياء رأساً على عقب ، لأن الواقع هو عكس ذلك تماماً اذ أن ممارستنا العلمية قد أفرغت تصورات الموت والولادة الا مما تحتويه من أواليات فيزيولوجية فأصبحت عاجزة عن ايصال أية دلالات أخرى . أما في المجتمعات التي تمارس « طقوس السالكين » فان الولادة والموت هما مادة لتفكر غني ومتنوع ، تجردهما المعرفة العلمية المتجهة كلياً نحو المردودية العملية من معناها المتعالي الذي لا يبالي بالتمييز بين الواقع والخيال :معنى مكتمل لم نعد اليوم الا لنستحضر شبحه في لغة رمزية مختزلة. فما يبدو لنا انغماساً ليس إذن الا طابع فكر يأخذ بجدية الألفاظ التي ستخدمها ، فيما لا نصل نحن في حالات مماثلة الا الى « اللعب على الألفاظ » .

وتدخل التحريمات الخاصة « بالحموين » كمادة في حكمة خرافية تقود الى النتيجة نفسها وإن عبر سبيل مختلف .

ولقد استغرب علماء الاتنولوجيا كثيراً التحريم الذي غالباً ما يصيب اتصال ذوي الأرحام إن من حيث الملامسة أو المخاطبة فاصطنعوا الحلول وأكثروا من الافتراض والتأويل دونما يتحققوا إن لم تكن فرضياتهم متعارضة أو متنافرة . فالكين Elkin يفسر مثلاً عدم شيوع الزواج من ابنة العمة في أوستراليا انطلاقاً من القاعدة

التي تحتم على الرجل اختيار حماته من بين النساء الغريبات عن جماعته ، (التي تنتمي اليها عماته) ، وذلك لكي لا تتجاذب الأم وابنتها عاطفة رجل واحد. ثم أن هذا التحريم شاع من « خلال العدوى » حتى أنه طال ست الزوجة من أمها وزوجها . فها هنا اذاً أربعة تأويلات متعارضة لظاهرة واحدة : فهي وظيفة من وظائف صنف من الزواج ونتاج لِحِسبة نفسية ووقاية من ميول غريزية ونتاج تداعٍ يرتبط بتجاور العناصر . الا أن المؤلف لا يكتفي بتأويلاته ذلك أن التحريم الذي يقع على اب الزوجة « الحمو » يتطلب تفسيراً خامساً : فالحمو دائن بالنسبة للرجل الذي أعطاه بنته والصهر يشعر إزاءه انه في موقع الدون(Elkin 4, pp. 66 - 67 , 117 - 120) .

ونحن نكتفي بهذا التفسير (أو التأويل) الأخير الذي يطال بدقة جميع الحالات المستعرضة ، والذي يسفّه التأويلات الأخرى مشيراً إلى سخافتها . ولكن لماذا كل هذه الصعوبات التي تحول دون وضع هذه العادات في مواضعها الحقيقية ؟ ربما كان السبب في أن العادات التي تماثلها في مجتمعنا توجد في حالة من التفكك أو الانفصال بعضها عن بعض ، فيما تبدو في المجتمعات « الغريبة »exotiques متلازمة ، وهذا ما يحول دون التعرف اليها .

ونحن نتذكر عندنا التحريم الخاص « بالحموين » أو على الأقل ما يوازيه تقريباً ، وهو يبدو من خلال الامتناع عن توبيخ « الشيوخ أو الأعيان في هذا العالم » وعدم الانبراء لهم ، أو وجوب الابتعاد عن طريقهم . والآداب صريحة بهذا الشأن : فاننا لا نبدأ بتوجيه الكلام الى رئيس الجمهورية أو الى ملكة انكلترا . . . واننا نحتاط أيضاً عندما تقربنا ظروف طارئة من رؤسائنا بصورة لا تأتلف مع المسافة الاجتماعية المفروضة عادة . والحال ان موقع الذي يعطي ابنته للزواج يترافق في معظم المجتمعات مع ارتفاع مكانته الاجتماعية . (وأحياناً الاقتصادية أيضا) فيما تترافق وضعية الصهر مع حال من الدونية والاستتباع . وقد تعبر هذه الوضعية المتفاوتة عن نفسها ضمن المؤسسات من خلال تراتبية ثابتة أو سيّالة ، وقد تظهر أيضاً على الصعيد النفسي ـ الذاتي ضمن نسق العلاقات بين الأفراد ومن جهة الامتيازات والممنوعات .

فليس وراء هذه العادات التي يكشف المعاش بواطنها أي أمر عجيب . فما

يثير حيرتنا اذن انما الشروط التكوينية التي تختلف هنا من حالة إلى أخرى . إذ تبدو هذه العادات في مجتمعنا منفصلة عن العادات الأخرى ومرتبطة باطار محكم واضح المعالم . أما في المجتمعات « الغريبة » فتبدو هذه العادات نفسها مع اطارها وكأنما ذائبة أو ملتصقة بعلاقات وأطر أخرى : أي باطار علاقات القربى ، الذي لا يبدو متلائماً معها . اذ لا يمكننا أن نتصور مثلاً ان صهر رئيس الجمهورية يرى به في جلسة حميمة رئيساً للجمهورية وليس (عمه) أب زوجته . أو ان لا يتعامل زوج ملكة انكلترا الذي يتصرف في العلن بوصفه من رعاياها ، عندما يختلي بها كما يتعامل الرجل مع زوجته . فاما أن يكون زوجها أو من رعاياها . و« مسحة » الغرابة التي تطبع التحريم الخاص « بالحموين » تأتي من الدمج بين الحالتين .

واستنتاجاً نقول ان ما تحققنا منه بالنسبة للادراكات والتصورات ينطبق على نسق الأفكار والمواقف الذي لا يظهر هو أيضاً الا « متجسّداً » . وعندما يؤخذ بذاته لا يستطيع هذا النسق ان يوقع عالم الاتنولوجيا في المتاهة : فعلاقتي برئيس الجمهورية لا تقوم الا على الواجبات السلبية ذلك أن علاقتنا لا تحدد، بغياب روابط أخرى، الا بواجب يفرض علي أن لا أكلمه قبل أن يأذن لي وأن أحافظ منه على مسافة تظهر احترامي . الا أنه يكفي أن تبطّن هذه العلاقة المجردة بعلاقة ملموسة وان تتضافر المواقف المخصوصة بكلتي العلاقتين لكي أجد نفسي مقيّداً بالروابط العائلية كما هي حال الاسترالي « البدائي » فما يبدو لنا إذاً بمثابة يُسرٍ اجتماعي أو سهولة في الحركة الذهنية يعود إلى اننا نفضل التعامل « بالمفرق » أو بالقطع النقدية الصغيرة فيما يبدو « البدائي » « مدخراً منطقياً » : فهو يعقد الخيوط دون كلل ويطوي ميادين الواقع بعضها على بعض أكانت هذه الميادين مادية أو اجتماعية أم فكرية . فنحن نتاجر بأفكارنا أما هو فيكتنزها . أي أن الفكر البرّي يمارس فلسفة « الاتقان » (التي ترى قيمة الأشياء في الأشياء ذاتها) . ومن هنا تأتي أهميته المتجددة دوماً . فهذه اللغة المحدودة التي تعرف كيف تعبر عن أية رسالة، مستخدمة مزاجات من التقابلات بين وحداتها المكونة، هذا المنطق الادراكي حيث المضامين والأشكال متلازمة لا تنفصل عن هذا التنسيق بين المراتب المتناهية أو هذا العالم المصنوع من الدلالات ،(كل هذه الأمور) لم تعد تظهر لنا كشواهد تستعيد زمناً :

« . . . حيث السماء تخطو على الأرض وتتنفس وسط شعب من الآلهة » .

لا يقف الشاعر « على أطلاله » الا ليتساءل اذا كان عليه أن يبكيه أم لا . هذا

الزمن يعود الينا اليوم بفضل اكتشاف المعلوماتية حيث تسود سنن الفكر البرّي من جديد : حيث السماء تخطو هنا أيضاً وسط شعب يبث المعلومات ويلتقطها وحيث تشكل الرسائل في فضاء رواجها أشياء من عالم الفيزيائي وتبدو قابلة الالتقاط من الخارج ومن الداخل في آن معاً .

إن الفكرة التي ترى في عالم البدائيين (أو ما تلصق به هذه الصفة) عالماً من الاشارات والرسائل ليست جديدة. الا أنه حتى زمن ليس ببعيد كان هذا الطابع المعتبر من خصائص « البدائيين » المميزة يقيّم سلبياً وكأنما هذا الاختلاف بين عالمهم وعالمنا يتضمن تفسيراً لدونيتهم الذهنية والتقنية في انها تضعهم واقعاً في مصاف أحدث منظري علم التوثيق. وكان لا بد من انتظار اكتشاف علم الفيزياء الذي يبينّ فضاءً دلالياً معيناً يتمتع بجميع مواصفات الموضوع المطلق ليتقرر ان طريقة البدائيين في ادراك عالمهم ليست فقط متماسكة بل الطريقة المفترض اتباعها لمعالجة موضوع تظهر بنيته العنصرية على شكل مركب معقد يقوم على الفصل .

وهكذا يمكننا أن نتخطى هذا التقابل الزائف بين الذهنية المنطقية والذهنية «ما قبل المنطق» . فكما أن فكرنا منطقي فالفكر البرّي منطقي أيضاً الا أن التشابه بين هذين الفكرين لا يكون تاماً الا حين ينصب فكرنا على معرفة فضاء (أو عالم) بلحظ خصائصه الفيزيائية وخصائصه الدلالية معاً وفي نفس الآن .

ولكن يبقى وحتى بعد ازالة هذا الاشكال ان هذا الفكر يسلك بعكس ما قال به ليفي - برول Lèvy - Bruhl سبل الادراك وليس سبل المشاعر والعاطفة . وهو يلجأ إلى التمايز والتقابل وليس الدمج والاتحاد Participation [*] .

أما دوركايم وموس فقد أيقنا أن الفكر البرّي فكر مقدر بالكم (متكمم) وإن لم يكونا قد أدركا هذا التعبير بعد .

(*) Participation تعني هنا الاتحاد أكثر من الاشتراك . ولكن هذا الجدل بين ليفي - ستروس وليفي - برول لا يطال سوى ظواهر الأمور إذ أن كل تمايز يفترض اتحاداً ما بين العناصر المتمايزة ، وحين ينتقل الفكر من إطار الجزئي والكلي الى الوحدة والكثرة ، لا بد أن يتخطى التمايز الى وحدة ما دونما يلغي هذا التمايز الذي يظل في مرتبة دون الاتحاد وكأنما ها هنا مراتب متراصفة شفافة . . والواقع ان الفكر عندما يتجه في هذا السياق فإما أن يصل الى التوحيد والى أن ينحدر الى انعدام الرؤ ية وفقدان التوسط بين الأشياء وإنه من الصعب هنا البث بهذا الموضوع بشأن النماذج التي يقدمها المؤلف كونه ينتقيها في سياق محدد . . . المترجم .

واذا قيل أن بين الفكرين وعلى الرغم من التشابه بينهما اختلاف أساسي وهو أن المعلوماتية تهتم برسائل لها هوية الرسائل في الواقع ونفس الأمر ، أما ما يعتبره البدائيون رسائل فليس الا مجرد ظواهر تعود إلى الحتمية الفيزيائية . قلنا أن هاهنا سببان يدفعان هذه الحجة أو يحدان من ثقلها وأهميتها ، الأول وهو أن نظرية المعلوماتية قد اتسع نطاقها حتى انها باتت تشمل ظواهر لا تتصف تحليلياً بطابع الاشارة أو الرسالة . والثاني وهو أنه كان للأوهام المتعلقة بالطوطمية فضل القاء الضوء على المكانة الأساسية التي تحتلها ظواهر من هذا النوع ضمن « اقتصاد » الانساق التصنيفية .

ولا نشك ان البشر عندما تعاملوا مع الخصائص المحسوسة التي تميز ممالك الحيوان والنبات وكأنها عناصر (اشارات) رسالة [*] معينة ، - أي دلالات - أخطأوا في تعيين مراجع الرؤ ية والاستدلال : أي أن العنصر الدال لم يكن دائماً العنصر الذي ظنّوا . . . الا أنهم توصلوا على الرغم من افتقارهم إلى أدوات دقيقة متطورة تسمح لهم بوضع هذا العنصر في موضعه أي في المرتبة المجهرية الى ادراك « وكأنما من وراء الغمام » مبادىء تفسير لم نكتشف مطابقتها للوقائع أو مصداقيتها الا بعد اكتشافات حديثة جداً : وسائل الاتصال الحديثة الحاسبات والمجاهر الالكترونية .

ولأن الرسائل (خاصة خلال فترة البث حيث توجد موضوعياً خارج وعي الباث واللاقط) تشترك بخصائصها مع العالم المادي تمكن البشر ، خاصة عندما

(*) إن كلمة «Message» في الإطار الذي ترد ضمنه قد تعرب بآية ، آيات ، إذ اللفظ القرآني آية يحمل مضامين رمزية بديعة تكشف موقع النسق الرمزي الإسلامي بالنسبة لما يثيره المؤلف من أفكار ثاقبة حقاً . فهذا النسق يمزج بين الرؤ ية الرمزية للوقائع أي كونها آيات (واللفظ يضم الآية اللغوية القرآنية والآيات الطبيعية المادية) والرؤ ية الوجودية للعلية وتدرج مراتب الوجود التي ترسي تصوراً لترابط الموجودات على أساس تصنيف تدرجي يلحظ قوة عللها المتفاوتة دامجاً بذلك بين الرمز والإدراك بين الوصل والفصل في مراتب تدرج الموجودات فيها وتتداخل وكأنها ظروف ومظروفات . . . . (تتبادل الأدوار) وهذا ما لا يصل اليه الفكر البرّي أو انه يبدو متعسراً في هذا المجال ، أو كأنما أصابه ارتداد ما ، إذ يبدو الدمج بين الذهني والمادي الذي يؤ سس عالم الرمز وكأنه مدفوع الى انهيار أو الى استبطان يؤ دي الى الشرخ بين داخل الجماعة وخارجها بين الوصل والفصل بين تقابل العناصر الثنائية وتواصل السلاسل التصورية . . .

ومن الآيات الكريمة التي تدل على ما سبق :

﴿ وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل . . . ﴾ (الاسراء ، 17)

﴿ وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون ﴾ (يّس ، 36)

- المترجم -

تجاهلوا الظواهر المادية (تجاهلاً نسبياً وليس مطلقاً أي في مرتبة حيثيات الادراك) ، وأوّلوها بوصفها رسائل ، من أن يدركوا بعضاً من خصائصها .

ولا نشك أنه كان لا بد لصياغة نظرية المعلوماتية من اكتشاف ان عالم المعلومات انما جزء أو طابع من العالم الطبيعي . إلا أن اقامة البرهان على مصداقية العبور من السنن الطبيعية الى سنن المعلوماتية يستتبع مصداقية العبور في الاتجاه المعاكس : أي صحة ذلك العبور الذي سمح للبشرية خلال آلاف السنين أن تقارب سنن الطبيعية من خلال سبل المعلوماتية (والإخبار ـ)(*) Information .

نعم إن الخصائص التي يتوصل اليها الفكر البرّي ليست تلك التي تثير انتباه العلماء . ففي كل من الحالين يقارب العالم المادي من طرف يقابل الطرف الآخر : طرف حيث المحسوس في اطلاقه وآخر حيث التجريد المطلق ، ورؤية تركز على الكيفيات الاحساسية وأخرى على الخصائص الصورية .

واذا كان باستطاعتنا أن نجزم نظرياً على الأقل أن قدر هذين السبيلين كان في الاساس أن يلتقيا لو لم تطرأ بعض التغيّرات المفاجئة فهذا ما يفسر أن يكونا كل واحد منهما قد نجح بمعزل عن الآخر في الزمان والمكان قد توصلا إلى معرفتين متمايزتين على الرغم من ايجابيتهما : الأولى وهي ما وفر المحسوس قاعدة لها وهي ما تزال تسد حاجاتنا الاساسية من خلال فنون الحضارة : الزراعة وتربية الدواجن ، والحياكة ، والخزافة ، وصناعة الأغذية وحفظها . . . وهي الفنون التي شهد العصر النيوليتي نموها وتطورها . . . والثانية وهي تقع مباشرة على مستوى الادراك وقد آلت الى نشوء العلم الحديث .

وكان علينا أن ننتظر أواسط هذا القرن لنشهد تقاطع هذين السبيلين اللذين ظلا منفصلين عصوراً طويلة : السبيل الذي يؤدي إلى العالم (الفيزيائي) المادي عبر منعطف (المعلوماتية) ووسائل الاتصال . والسبيل الآخر الذي علمنا من خلاله أن منعطف الفيزياء يؤدي إلى عالم المواصلات (والمعلوماتية) . فهكذا يبدو

(*) ألا ترى مثلاً أهمية الأخبار والروايات في حضارتنا ليس فقط بما يختص بالسنن الشرعية والأحاديث النبوية ، بل بالأدب . . وألا يقود ذلك الى اعادة النظر جذرياً بكتابات التأريخ ومفاهيم الفقه والأصول والبحث عن قدرتها على استيعاب المفاهيم المعلوماتية الحديثة أو حتى على تطويرها ؟ ـ المترجم ـ

مدار المعرفة البشرية برمتها مداراً منغلقاً على ذاته .

فاننا نظل اذن أوفياء لر وحية الفكر البرّي عندما نعترف أن الذهنية العلمية في أحدث صورها قد ساهمت عبر لقاء لم يستشرفه غيرها ، باضفاء الشرعية على مبادىء هذا الفكر فيستعيد حقه .

ملحق

الأسماء والآلهة

فيما كانت توضع اللمسات الأخيرة على صفحات هذا الكتاب قبل أن تجمع وتجلّد ، وصلني مؤلف ستراوس « النظرة المتمادية » [le regard Eloigné, plon, 1983] وقد لفتت انتباهي دقيقة لطيفة حرصت أن أشير اليها كونها تلقي ضوءاً جديداً على العلاقة بين الأسماء والكائنات الأسطورية وعلى أهمية الانطلاق من الآية الكريمة ﴿ إن هي الا أسماء سمّيتموها أنتم وآباؤكم ﴾ لتبيان الاختلال العميق الكامن في تفسير ستراوس للدين والسحر . فبعد أكثر من عشرين عاماً يعود ستراوس في الفصل العاشر من كتابه الجديد (الدين ، اللغة والتاريخ) الى الأسماء المقدسة التي تعرّض لها في الفصل السابع من هذا الكتاب (الفكر البرّي) . والطريف هنا أن ستراوس يتغافل عن مسألة بالغة الأهمية يشير اليها عالم الالسنية الشهيرSaussure سوسور(*) ليتلافى اعادة النظر في التحليل الذي اعتمده حول المنطق الأسطوري أو الطوطمي . فنص سوسور يشير إلى أوالية انقطاع الأسماء عن الأشياء المحسوسةobjet sensible (وللتعبير علاقة واضحة « بالعلم الاحساسي » وهو ما رأينا به لفظاً مناسباً لتعريب Science du concret لاستخدامه في بعض النصوص الفلسفية في سياق الحديث عن المشاهدة الوجودية والخُبر . . .) .

ومما يقوله سوسور في هذا النص البالغ الأهمية : « . . . اذن فالاسم هو المبدأ [الأول] والحاسم ليس لاختلاف الكائنات الأسطورية . . . بل لنشوء اللحظة التي تشهد تحول هذه الكائنات إلى (كائنات) محض اسطورية قاطعة علاقتها الأخيرة بالأرض . . . لتسكن الأولمب . . . » (ص204) .

وإن كان سوسور لا يصل إلى التعبير عن هذا الانقطاع بنفس الوضوح الذي توصل اليه الفلاسفة المسلمين مستندين إلى القرآن ولا سيما الملا صدر الدين الشيرازي

(*) في نص غير منشور أثبته ستراوس في مؤلفه .

(وقد أشرت الى ذلك في الكلمة التي قدمت بها الكتاب) فانه يلمس هنا بعبقرية نادرة الأوالية الذهنية لنشوء ما أسميناه بالكليات السرابية تلك التي يعبر عنها القرآن الكريم « بالأسماء » .

هذا الانقطاع الذي ركزت عليه وأبرزته محاولاً التقاط الأوالية الذهنية المركبة التي تجعل العلم الاحساسي يتلاشى في الكليات الفارغة (وسلاسل الموجودات تنفصل ليتشكل مركزاً (طوطماً أو صنماً . .) يمحورها ويدخل التنابذ بين المجموعات البشرية ويقع ليحافظ على وحدة الموجودات بنوع من الحلول يفقد الكائنات علاقاتها فيما بينها بنفس وجودها فتتحول العلل إلى آثار خارجية) يتغافل عنه ستراوس مرةً أخرى وهو يعلّق على فكرة سوسور الثاقبة بالآتي : « حتى وان كان اسم الإله خاوياً من المعاني فهو سيكسب بحيلة ما بعضها معرّضاً نفسه ان صح التعبير لعدوى الصفات (. . .) التي ينعت بها هذا الاله المخصوص .

فاسم الاله قد يفتقر الى المعنى الا أن الصفة التي ترتبط به قد تحظى بمعنى ما . والعكس بالعكس فإن اسم إله معين قد يميل إلى افراغ معناه الأصلي أو التخليّ عنه ، وهذا ما يحصل لأسماء الاعلام التي قد تكون أصلاً لأشياء معينة لم يعد يتبادر الى الذهن أن يربطها بها من جديد . . . » (ص209) .

فههنا تفوت ستراوس فرصة نادرة حين يترك نظره شاخصاً إلى المرآة ولا ينظر الى البعيد ! فتختفي الأشياء مرة أخرى وراء الأسماء . فهو ، مصراً على فرضيته الأساسية التي تأخذ الأسطورة كمرآة تبين وحدة حياة الغابرين ورافضاً رؤية أي اختلال أو تكثر في هذه الحياة لا يلتقط كلام سوسور ، ذلك اننا لا يمكن أن نتصور اسماً لا يعود الى مسمى الا بتعمّل ذهني يتطلب جهداً هائلاً (كما اننا لا نتصور أيضاً ماهية منفصلة أو منفكة عن وجودها) وما يقوله سوسور ليس انتقال اسم من مسمّى إلى آخر ، بل انقطاعه عن أي مسمّى . . .

وهو ما ينتج ـ كما سبق أن أشرت ـ عن هذا الانفكاك الذهني الذي يفسر ظهور الكليات في الخارج وكأنها سراب . . .

وحين يغفل ستراوس عن هذا الأمر يبدو له المنطق الطوطمي واقعياً بعكس المنطق الديني الذي يفترض وجود إله غير مرئي . . . غير أن الأسماء الفارغة ليست الا سراب الوهم ومرآة الكليات التي تجمد الوجود وتقطع تواصله انها وهم العدم ومكانه

في الذهن والطوطم لا يشذ عن ذلك .

وأخيراً فقد يتراءى للبعض أن هذه الدقائق تنطبق على التوحيد نفسه وعلى أسماء الله الحسنى الا أن التبصر في ذلك هو وحده الذي يبينّ زيف التشابه ولئن كان الكلام هنا لا يسمح بالتعرض الى مثل هذه المواضيع التي خاض فيها المتكلمون مئات السنين فاننا نورد للاشارة الى صعوبة الموضوع وضرورة التمهل والتبصر . . . هذا القول العرفاني :

وما الوجه الا واحد غير أنه   اذا أنت عددت المرايا تعدّدا(*) .

(*) ويقول أيضاً الشيخ الأكبر ابن العربي « فما وصل الينا من اسم تسمى به الا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم » ـ وأهم مرجع شرح فيه ابن عربي الأسماء الالهية وتصنيفاتها هو كتاب « انشاء الدوائر ». أنظر أيضاً الفيلسوف صدر الدين الشيرازي ، الاسفار ، ج 7 ، ص 332 - 347 حيث يورد رأي بعض العرفاء . .



ببيوغرافيا
BIBLIOGRAPHIE

ALVIANO, F. DE :
« Notas etnograficas sobre os Ticunas do Alto Solimões. » *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro*, vol. 180, 1943.

ANDERSON, A. J. O. and DIBBLE, Ch. E. :
Florentine Codex. Book 2, Santa Fé, N. M., 1951.

ANDERSON, E. :
Plants, Man and Life, Boston, 1952.

ANTHONY, H. G. :
Field Book of North American Mammals, New York, 1928.

AUGER, P. :
« Structures et complexités dans l'univers de l'antiquité à nos jours ». *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. 6, nº 3, Neuchâtel, 1960.

BALANDIER, G. :
« Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale ». *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 30, Paris, 1961.

BALZAC, H. DE :
La Comédie humaine, 10 vol. Bibl. de la Pléiade, Paris, 1940-1950.

BARRETT, S. A. :
« Totemism among the Miwok ». *Journal of American Folklore*, vol. 21, Boston-New York, 1908.

BARROWS, D. P. :
The Ethno-Botany of the Coahuilla Indians of Southern California, Chicago, 1900.

BATESON, G. :
Naven, Cambridge, 1936.

BEATTIE, J. H. M. :
« Nyoro Personal Names ». *The Uganda Journal*, vol. 21, nº 1, Kampala, 1961.

BECKWITH, M. W. :
« Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies ».
Memoirs of the American Folklore Society, vol. 32, New York, 1938.

BENEDICT, P. K. :
« Chinese and Thai Kin numeratives ». *Journal of the American Oriental Society*, vol. 65, 1945.

BEIDELMAN, T. O. :
« Right and Left Hand among the Kaguru : A note on Symbolic Classification ». *Africa*, vol. 31, nº 3, London, 1961.

BERGSON, H. :
Les Deux Sources de la morale et de la religion, 88e éd., Paris, 1958.

BETH, E. W. :
Les Fondements logiques des mathématiques, Paris, 1955.

BOAS, F. :
(1) Introduction to : James Teit, « Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia ». *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. 6, 1898.
(2) « Handbook of American Indian Languages », Part 1. *Bulletin 40, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1911.
(3) « The Origin of Totemism ». *American Anthropologist*, vol. 18, 1916.
(4) « Ethnology of the Kwakiutl ». *35 th Annual Report, Bureau of American Ethnology*, 2 vol. (1913-1914), Washington, D. C., 1921.
(5) « Mythology and Folk-Tales of the North American Indians ». Reprinted in : *Race, Language and Culture*, New York, 1940.

BOCHET, G. :
« Le Poro des Dieli ». *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique noire*, vol. 21, nos 1-2, Dakar, 1959.

BOWERS, A. W. :
Mandan Social and Ceremonial Organization, Chicago, 1950.

BRÖNDAL, V. :
Les Parties du discours, Copenhague, 1928.

BROUILLETTE, B. :
La Chasse des animaux à fourrure au Canada, Paris, 1934.

CAPELL, A. :
« Language and World View in the Northern Kimberley, W. Australia ». *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 16, no 1, Albuquerque, 1960.

CARPENTER, E. :
(Communication personnelle, 26-10-61.)

CHARBONNIER, G. :
« Entretiens avec Claude Lévi-Strauss », *Les Lettres Nouvelles* 10, Paris, 1961.

COGHLAN, H. H. :
« Prehistoric Copper and some Experiments in Smelting ». *Transactions of the Newcomen Society*, 1940.

COLBACCHINI, P. A. et ALBISETTI, P. C. :
Os Bororos Orientais, São Paulo-Rio de Janeiro, 1942.

COMTE, A. :
Cours de philosophie positive, 6 vol., Paris, n. éd., 1908.

CONKLIN, H. C. :
(1) *The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World*. Doctoral Dissert., Yale, 1954 (microfilm).
(2) « Hanunóo Color Categories ». *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 11, no 4, Albuquerque, 1955.
(3) Betel Chewing among the Hanunóo. *Proceedings of the 4 th Fareastern Prehistoric Congress*, Paper no 56, Quezon City (Nat. Res. Council of the Philippines), 1958.
(4) *Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies*, mimeogr., 1960.

COOKE, Ch. A. :
« Iroquois Personal Names-Their Classification », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 96, fasc. 4, Philadelphia, 1952.

CRUZ, M. :
« Dos nomes entre os Bororos ». *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro*, vol. 175 (1940), 1941.

CUNNISON, I. G. :
The Luapula Peoples of Northern Rhodesia, Manchester, 1959

DELATTE, A. :
« Herbarius : Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques ». *Bibl. de la Fac. de Phil. et Let. Univ. de Liège*, fasc. LXXXI, Liège-Paris, 1938.

DENNETT, R. E. :
Nigerian Studies, London, 1910.

DENNLER, J. G. :
« Los nombres indigenas en guarani ». *Physis*, nº 16, Buenos Aires, 1939.

DENSMORE, F. :
(1) « Papago Music ». *Bulletin 90, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1929.
(2) « Mandan and Hidatsa Music ». *Bulletin 80, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1923.

DIAMOND, S. :
« Anaguta Cosmography : The Linguistic and Behavioral Implications ». *Anthropological Linguistics*, vol. 2, nº 2, 1960.

DICKENS, Ch. :
Great Expectations, Complete Works, 30 vol., New York and London, s. d.

DIETERLEN, G. :
(1) « Les Correspondances cosmo-biologiques chez les Soudanais ». *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 43e année, nº 3, Paris, 1950.
(2) « Classification des végétaux chez les Dogon ». *Journal de la Société des Africanistes*, tome XXII, Paris, 1952.

(3) « Parenté et Mariage chez les Dogon (Soudan français) ». *Africa*, vol. 26, nº 2, London, April 1956.
(4) « Mythe et organisation sociale au Soudan français ». *Journal de la Société des Africanistes*, tome XXV, fasc. I et II, 1955.
(5) « Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale ». *Journal de la Société des Africanistes*, tome XXIX, fasc. I, Paris, 1959.
(6) « Note sur le totémisme Dogon », *L'Homme*, II, 1, Paris, 1962.

DORSEY, G. A. and KROEBER, A. L. :
« Traditions of the Arapaho ». *Field Columbian Museum, Publ. 81, Anthropological Series*, vol. 5, Chicago, 1903.

DORSEY, J. O. :
(1) « Osage Traditions ». *6 th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1884-1885), Washington, D. C., 1888.
(2) « Siouan Sociology ». *15 th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1893-1894), Washington, D. C., 1897.

DUPIRE, M. :
« Situation de la femme dans une société pastorale (Peul nomades du Niger) » *in :* D. Paulme éd., *Femmes d'Afrique Noire*, Paris-La Haye, 1960.

DURKHEIM, E. :
Les Formes élémentaires de la vie religieuse, 2e éd., Paris, 1925.

DURKHEIM, E. et MAUSS, M. :
« Essai sur quelques formes primitives de classification ». *L'Année Sociologique*, vol. 6, 1901-1902.

ELKIN, A. P. :
(1) « Studies in Australian Totemism. Sub-Section, Section and Moiety Totemism ». *Oceania*, vol. 4, nº 1, 1933-1934.
(2) « Studies in Australian Totemism. The Nature of Australian Totemism ». *Oceania*, vol. 4, nº 2, 1933-1934.
(2 *a*) « Cult Totemism and Mythology in Northern South Australia ». *Oceania*, vol 5, nº 2, 1934.
(3) « Kinship in South Australia ». *Oceania*, vol. 8, 9, 10, 1937-1940.
(4) *The Australian Aborigines*, Sydney-London, 3e éd., 1961.

ELMENDORF, W. W. and KROEBER, A. L. :
« The Structure of Twana Culture ». *Research Studies, Monographic Supplement nº 2*, Pullman, Washington, 1960.

ELMORE, F. H. :
« Ethnobotany of the Navajo ». *The University of New Mexico Bulletin, Monograph Series*, vol. 1, nº 7, Albuquerque, 1943.

EVANS-PRITCHARD, E. E. :
(1) « Witchcraft ». *Africa*, vol. 8, nº 4, London, 1955.
(2) *Nuer Religion*, Oxford, 1956.
(3) « Zande Clans and Totems ». *Man*, vol. 61, art. nº 147, London, 1961.

FIRTH, R. :
(1) « Totemism in Polynesia ». *Oceania*, vol. 1, nºs 3 et 4, 1930 1931.
(2) *History and Traditions of Tikopia*, Wellington, 1961.

FISCHER, J. L., FISCHER, A., and MAHONY, F. :
« Totemism and Allergy ». *The International Journal of Social Psychiatry*, vol. 5, nº 1, 1959.

FLETCHER, A. C. :
(1) « A Pawnee Ritual used when changing a Man's name ». *American Anthropologist*, vol. 1, 1899.
(2) « The Hako : A Pawnee Ceremony », 22 *nd Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1900-1901), Washington, D. C., 1904.

FLETCHER, A. C. and LA FLESCHE, F. :
« The Omaha Tribe », *27 th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1905-1906), Washington, D. C., 1911.

FORTUNE, R. F. :
(1) « Omaha Secret Societies ». *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. 14, New York, 1932.
(2) *Sorcerers of Dobu*, New York, 1932.

FOURIE, L. :
« Preliminary Notes on Certain Customs of the Hei-/om Bushmen ». *Journal of the Southwest Africa Society*, vol. 1, 1925-1926.

FOX, C. E. :
The Threshold of the Pacific, London, 1924.

FOX, R. B. :
« The Pinatubo Negritos : their useful plants and material culture ». *The Philippine Journal of Science*, vol. 81 (1952), n^{os} 3-4, Manila, 1953.

FRAKE, Ch. O. :
« The Diagnosis of Disease among the Subanun of Mindanao ». *American Anthropologist*, vol. 63, n° 1, 1961.

FRAZER, J. G. :
Totemism and Exogamy, 4 vol., Londres, 1910.

FREEMAN, J. D. :
« Iban Augury ». *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 117, 1^{e} Afl., 'S-Gravenhage, 1961.

FREUD, S. :
Totem et Tabou. Trad. française, Paris, 1924.

GARDINER, A. H. :
The Theory of Proper Names. A Controversial Essay, London, 2 *nd* ed., 1954.

GEDDES, W. R. :
The Land Dayaks of Sarawak, Colonial Office. London, 1954.

GILGES, W. :
« Some African Poison Plants and Medicines of Northern Rhodesia ». *Occasional Papers, Rhodes-Livingstone Museum*, n° 11, 1955.

GOLDENWEISER, A. A. :
« On Iroquois Work ». *Summary Report of the Geological Survey of Canada*. Ottawa, Department of Mines, 1913.

GRZIMEK, B. :
« The Last Great Herds of Africa ». *Natural History*, vol. 70, n° 1. New York, 1961.

HAILE, Father B. :
Origin Legend of the Navaho Flintway, Chicago, 1943.

HAILE, Father B. and WHEELWRIGHT, M. C. :
Emergence Myth according to the Hanelthnayhe Upward-

Reaching Rite. Navajo Religion Series, vol. 3, Santa Fe, 1949.

HALLOWELL, A. I. :
« Ojibwa Ontology, Behavior and World View », *in :* S. Diamond, ed., *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin,* New York, 1960.

HAMPATE BA, A. et DIETERLEN, G. :
« Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul ». *Cahiers de l'Homme,* nouvelle série I, Paris-La Haye, 1961.

HANDY, E. S. Craighill and PUKUI, M. Kawena :
« The Polynesian Family System in Ka-'u, Hawai'i ». *The Polynesian Society,* Wellington, N. Z., 1958.

HARNEY, W. E. :
« Ritual and Behaviour at Ayers Rock ». *Oceania,* vol. 31, nº 1, Sydney, 1960.

HARRINGTON, J. P. :
« Mollusca among the American Indians ». *Acta Americana,* vol. 3, nº 4, 1945.

HART, C. W. M. :
« Personal Names among the Tiwi ». *Oceania,* vol. 1, nº 3, 1930.

HEDIGER, H. :
Studies of the Psychology and Behaviour of Captive Animals in Zoos and Circus (transl. from German), London, 1955.

HENDERSON, J. and HARRINGTON, J. P. :
« Ethnozoology of the Tewa Indians ». *Bulletin n 56, Bureau of American Ethnology,* Washington, D. C., 1914.

HENRY, J. :
Jungle People. A Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil, New York, 1941.

HERNANDEZ, Th. :
« Social Organization of the Drysdale River Tribes, North-West Australia ». *Oceania,* vol. 2, 1940-41.

HEYTING, A. :
Les Fondements des Mathématiques, Paris, 1955.

HOFFMAN, W. J. :
« The Menomini Indians ». *14 th Annual Report. Bureau of American Ethnology*, part 1 (1892-93), Washington, D. C., 1896.

HOLLIS, A. C. :
The Nandi, their Language and Folklore, Oxford, 1909.

HUBERT, R. et MAUSS, M. :
(1) *Mélanges d'histoire des religions*, 2e éd., 1929.
(2) « Esquisse d'une théorie générale de la magie ». *L'Année Sociologique*, tome VII, 1902-03, *in :* Mauss, M. *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1950.

IVENS, W. G. :
Melanesians of the South-East Solomon Islands, London, 1927.

JAKOBSON, R. :
« Concluding Statement : Linguistics and Poetics, » *in :* Thomas A. Sebeok, ed. *Style in Language*, New York-London, 1960.

JAKOBSON, R. and HALLE, M. :
Fundamentals of Language, 'S-Gravenhage, 1956.

JENNESS, D. :
(1) « The Indian's Interpretation of Man and Nature ». *Transactions, Royal Society of Canada*, Section II, 1930.
(2) « The Ojibwa Indians of Parry Island. Their Social and Religious Life ». *Bulletins of the Canada Department of Mines, National Museum of Canada*, no 78, Ottawa, 1935.
(3) « The Carrier Indians of the Bulkley River ». *Bulletin no 133, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1943.

JENSEN, B. :
« Folkways of Greenland Dog-Keeping ». *Folk*, vol. 3, Copenhague, 1961.

K., W. :
« How Foods Derive their Flavor » (compte rendu d'une communication de E. C. Crocker à la *Eastern New York*

Section of the American Chemical Society). *The New York Times*, May 2, 1948.

KELLY, C. Tennant :
« Tribes on Cherburg Settlement, Queensland ». *Oceania*, vol. 5, nº 4, 1935.

KINIETZ, W. V. :
« Chippewa Village. The Story of Katikitegon ». *Bulletin nº 25, Cranbrook Institute of Science*, Detroit, 1947.

KOPPERS, W. :
Die Bhil in Zentralindien. Wien, 1948.

KRAUSE, A. :
The Tlingit Indians. Transl. by E. Gunther, Seattle, 1956.

KRIGE, E. J. and J. D. :
The Realm of a Rain Queen, Oxford, 1943.

KROEBER, A. L. :
(1) « Zuñi Kin and Clan », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 18, part 11, New York, 1917.
(2) « Handbook of the Indians of California », *Bulletin 78, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1925.

KROTT, P. :
« Ways of the Wolverine ». *Natural History*, vol. 69, nº 2, New York, 1960.

LA BARRE, W. :
« Potato Taxonomy among the Aymara Indians of Bolivia ». *Acta Americana*, vol. 5, nºs 1-2, 1947.

LA FLESCHE, F. :
(1) « Right and Left in Osage Ceremonies ». *Holmes Anniversary Volume*, Washington, D. C., 1916.
(2) « The Osage Tribe. Rites of the Chiefs : Sayings of the Ancient Men ». *36 th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1914-1915), Washington, D. C., 1921.
(3) « The Osage Tribe. The Rite of Vigil ». *39 th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1917-1918), Washington, D. C., 1925.

(4) « The Osage Tribe. Child Naming Rite ». *43rd Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1925-1926), Washington, D. C., 1928.

(5) « The Osage Tribe. Rite of the Wa-Xo'-Be ». *45 th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1927-1928), Washington, D. C., 1930.

LAGUNA, F. DE :

« Tlingit Ideas about the Individual ». *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 10, nº 2, Albuquerque, 1954.

LAROCK, V. :

Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures, Paris, 1932.

LEIGHTON, A. H. and D. C. :

« Gregorio, the Hand-Trembler, A Psychobiological Personality Study of a Navaho Indian ». *Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. 40, nº 1, Cambridge, Mass., 1949.

LÉVI-STRAUSS, C. :

(1) *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.

(2) *Tristes Tropiques*, Paris, 1955.

(3) « Documents Tupi-Kawahib », *in : Miscellanea Paul Rivet, Octogenario Dicata*, Mexico, 1958.

(4) *Collège de France*, chaire d'Anthropologie sociale. *Leçon inaugurale* faite le mardi 5 janvier 1960. Paris, 1960.

(5) « La Structure et la forme, réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp ». *Cahiers de l'Institut de Science économique appliquée* (Recherches et dialogues philosophiques et économiques, 7), nº 99, Paris, 1960.

(6) *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962.

LIENHARDT, G. :

Divinity and Experience. The Religion of the Dinka, London, 1961.

LOEB, E. M. :

« Kuanyama Ambo Magic », *Journal of American Folklore*, vol. 69, 1956.

LONG, J. K. :
Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader (1791), Chicago, 1922.

MANU (The Laws of) :
The Sacred Books of the East, ed. by F. Max Müller, vol. 25, Oxford, 1886.

MCCLELLAN, C. :
« The Interrelations of Social Structure with Northern Tlingit Ceremonialism ». *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 10, nº 1, Albuquerque, 1954.

MCCONNEL, U. :
« The Wik-Munkan Tribe of Cape York Peninsula ». *Oceania*, vol. 1, nos 1 and 2, 1930-31.

MARSH, G. H. and LAUGHLIN, W. S. :
« Human Anatomical Knowledge among the Aleutian Islanders ». *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 12, nº 1, Albuquerque, 1956.

MAUSS, M. :
(Cf. aussi HUBERT et MAUSS, DURKHEIM et MAUSS.)
« L'âme et le prénom », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Séance du 1er juin 1929 (29e année).

MEGGITT, M. J. :
« The Bindibu and Others ». *Man*, vol. 61, art. nº 172, London, 1961.

MICHELSON, T. :
(1) « Notes on Fox Mortuary Customs and Beliefs ». *40 th Annual Report, Bureau of American Ethnology*, (1918-1919), Washington, D. C., 1925.
(2) « Fox Miscellany », *Bulletin 144, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1937.

MIDDLETON, J. :
« The Social Significance of Lugbara Personal Names ». *The Uganda Journal*, vol. 25, nº 1, Kampala, 1961.

MOONEY, J. :
« The Sacred Formulas of the Cherokee ». *7 th Annual*

Report, Bureau of American Ethnology, Washington, D. C., 1886.

NEEDHAM, R. :

(1) « The System of Teknonyms and Death-Names of the Penan ». *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 10, nº 4, Albuquerque, 1954.

(2) « A Penan Mourning-Usage ». *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 110, 3e Afl., 'S-Gravenhage, 1954.

(3) « The Left Hand of the Mugwe : An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism ». *Africa*, vol. 30, nº 1, London, 1960.

(4) « Mourning Terms », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 115, 1re Afl., 'S-Gravenhage, 1959.

NELSEN, E. W. :

Wild Animals of North America, Washington, D. C., 1918.

NSIMBI, N. B. :

« Baganda Traditional Personal Names ». *The Uganda Journal*, vol. 14, nº 2, Kampala, 1950.

PARSONS, E. C. :

« Hopi and Zuñi Ceremonialism ». *Memoirs of the American Anthropological Association*, nº 39, Menasha, 1933.

PASO Y TRONCOSO, F. del :

« La Botánica entre los Nahuas », *Anales Mus. Nac. Mexic.*, tome III, Mexico, 1886.

PEIRCE, Ch. S. :

« Logic as Semiotic : the Theory of Signs », *in :* J. Buchler, ed. *The Philosophy of Peirce : Selected Writings*, London, 3 rd ed., 1956.

PINK, O. :

« Spirit Ancestors in a Northern Aranda Horde Country ». *Oceania*, vol. 4, nº 2, Sydney, 1933-34.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. :

(1) « The Social Organization of Australian Tribes ». *Oceania*, vol. 1, nº 2, 1930-31.

(2) « The Comparative Method in Social Anthropology ». Huxley Memorial Lecture for 1951. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 81, parts I and II, 1951 (Published 1952). Republié dans : *Method in Social Anthropology*, Chicago, 1958, ch. v.

(3) « Introduction » *in :* A. R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde, eds. *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford, 1950.

RADIN, P. :

(1) « The Winnebago Tribe », 37 th *Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1915-1916), Washington D. C., 1923.

(2) « Mexican Kinship Terms ». *University of California Publications in American Archaelogy and Ethnology*, vol 31, Berkeley, 1931.

RASMUSSEN, K. :

« Intellectual Culture of the Copper Eskimos », *Report of the Fifth Thule Expedition*, vol. 9, Copenhague, 1932.

READ, K. E. :

« Leadership and Consensus in a New Guinea Society ». *American Anthropologist*, vol. 61, nº 3, 1959.

REICHARD, G. A. :

(1) « Navajo Classification of Natural Objects ». *Plateau*, vol. 21, Flagstaff, 1948.

(2) *Navaho Religion. A Study of Symbolism*, 2 vol. Bollingen Series XVIII, New York, 1950.

REKO, B. P. :

Mitobotanica Zapoteca, Tacubaya, 1945.

RETZ, Cardinal DE :

Mémoires. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1949.

RISLEY, H. H. :

Tribes and Castes of Bengal, 4 vol., Calcutta, 1891.

RITZENTHALER, R. :

« Totemic Insult among the Wisconsin Chippewa ». *American Anthropologist*, vol. 47, 1945.

RIVERS, W. H. R. :
« Island-Names in Melanesia ». *The Geographical Journal*, London, May, 1912.

ROBBINS, W. W., HARRINGTON, J. P., and FREIRE-MARRECO, B. :
« Ethnobotany of the Tewa Indians ». *Bulletin n° 55, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1916.

ROCAL, G. :
Le Vieux Périgord, 3e éd., Paris, 1928.

ROLLAND, E. :
(1) *Faune populaire de la France*. Tome II, « Les Oiseaux sauvages », Paris, 1879.
(2) *Flore populaire de la France*. Tome II, Paris, 1899.

ROSCOE, J. :
The Baganda : An Account of their Native Customs and Beliefs, London, 1911.

ROUSSEAU, J. J. :
(1) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Œuvres mêlées. Tome II. Nouvelle éd., Londres, 1776.
(2) *Essai sur l'origine des langues*. Œuvres posthumes. Tome II, Londres, 1783.

RUSSELL, B. :
« The Philosophy of Logical Atomism ». *The Monist*, 1918.

RUSSELL, F. :
« The Pima Indians », *26 th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1904-1905), Washington, D. C., 1908.

SARTRE, J. P. :
Critique de la raison dialectique, Paris, 1960.

SAUSSURE, F. DE :
Cours de Linguistique générale, 2e éd., Paris, 1922.

SCHOOLCRAFT, H. R. :
Cf. WILLIAMS.

SEDEIS (Société d'Études et de Documentation Économiques, Industrielles et Sociales) :
Bulletin n° 796, supplément « Futuribles », n° 2, Paris, 1961.

SHARP, R. Lauriston :
« Notes on Northeast Australian Totemism », *in : Studies in the Anthropology of Oceania and Asia, Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. 20, Cambridge, Mass., 1943.

SEBILLOT, P. :
Le Folklore de France. Tome III, « La Faune et la flore », Paris, 1906.

SIMPSON, G. G. :
Principles of Animal Taxonomy, New York, 1961.

SKINNER, A. :
(1) « Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians ». *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 13, part 1. New York, 1913.
(2) « Observations on the Ethnology of the Sauk Indians ». *Bulletins of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. 5, nº 1, 1923-25.
(3) « Ethnology of the Ioway Indians ». *Bulletins of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. 5, nº 4, 1926.

SMITH, A. H. :
« The Culture of Kabira, Southern Ryūkyū Islands ». *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 104, nº 2, Philadelphia, 1960.

SMITH BOWEN, E. :
Le Rire et les songes (« *Return to Laughter* », trad. française), Paris, 1957.

SPECK, F. G. :
(1) « Reptile Lore of the Northern Indians ». *Journal of American Folklore*, vol. 36, nº 141, Boston-New York, 1923.
(2) « Penobscot Tales and Religious Beliefs ». *Journal of American Folklore*, vol. 48, nº 187, Boston-New York, 1935.

SPENCER, B. and GILLEN, F. J. :
The Northern Tribes of Central Australia, London, 1904.

STANNER, W. E. H. :
(1) « Durmugam, A Nangiomeri (Australia) », *in :* J. B. Casagrande, ed. *In the Company of Man*, New York, 1960.

(2) « On Aboriginal Religion. IV. The Design-Plan of a Riteless Myth ». *Oceania*, vol. 31, n° 4, 1961.

STEPHEN, A. M. :
« Hopi Journal », ed. by E. C. Parsons, 2 vol., *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. 23, New York, 1936.

STREHLOW, C. :
Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral Australien, 4 vol., Frankfurt am Main, 1907-1913.

STREHLOW, T. G. H. :
Aranda Traditions, Melbourne, 1947.

STURTEVANT, W. C. :
« A Seminole Medicine Maker », *in :* J. B. Casagrande, ed. *In the Company of Man*, New York, 1960.

SWANTON, J. R. :
(1) « Social Organization and Social Usages of the Indians of the Creek Confederacy ». *42 nd Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1924-1925), Washington, D. C., 1928.
(2) « Social and Religious Beliefs and Usages of the Chickasaw Indians ». *44 th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1926-1927), Washington, 1928.

TESSMANN, G. :
Die Pangwe, Völkerkundliche Monographie eines westafrikanischen Negerstammes, 2 vol., Berlin, 1913.

THOMAS, N. W. :
Kinship Organisations and Group Marriage in Australia, Cambridge, 1906.

THOMSON, D. F. :
« Names and Naming in the Wik Monkan Tribes ». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 76, part II, London, 1946.

THURNWALD, R. :
« Bánaro Society. Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea ». *Memoirs*

of the American Anthropological Association, vol. 3, nº 4, 1916.

THURSTON, E. :
Castes and Tribes of Southern India, 7 vol., Madras, 1909.

TOZZER, A. M. :
« A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones », *Archaeological Institute of America. Report of the fellow in American Archaeology* (1902-1905), New York, 1907.

TURNER, G. :
Samoa a Hundred Years ago and Long Before..., London, 1884.

TURNER, V. W. :
(1) « Lunda Rites and Ceremonies ». *Occasional Papers. Rhodes-Livingstone Museum*, nº 10, Manchester, 1953.
(2) « Ndembu Divination. Its Symbolism and Techniques ». *The Rhodes-Livingstone Papers*, nº 31, Manchester, 1961.

TYLOR, E. B. :
Primitive Culture, 2 vol., London, 1871.

VAN GENNEP, A. :
L'Etat actuel du problème totémique, Paris, 1920.

VAN GULIK, R. H. :
(1) *Erotic Colour Prints of the Ming Period*, 3 vol., Tokyo, 1951.
(2) *Sexual Life in Ancient China*, Leiden, 1961.

VANZOLINI, P. E. :
« Notas sôbre a zoologia dos Indios Canela ». *Revista do Museu Paulista*, N. S. vol. 10, São Paulo, 1956-58.

VENDRYES, J. :
Le Langage. Introduction linguistique à l'histoire, Paris, 1921.

VESTAL, P. A. :
« Ethnobotany of the Ramah Navaho ». *Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. 40, nº 4, Cambridge, Mass. ,1952.

VOGT, E. Z. :
« On the Concepts of Structure and Process in Cultural Anthropology ». *American Anthropologist*, vol. 62, nº 1, 1960.

VOTH, H. R. :
(1) « The Oraibi Soyal Ceremony ». *Field Columbian Museum, Publ. 55. Anthropological Series*, vol. 3, nº 1, Chicago, 1901.
(2) « The Oraibi Powamu Ceremony ». *Field Columbian Museum, Anthropological Series*, vol. 3, nº 2, Chicago, 1901.
(3) « Hopi Proper Names ». *Field Columbian Museum, Publication 100, Anthropological Series*, vol. 6, nº 3, Chicago, 1905.
(4) « The Traditions of the Hopi ». *Field Columbian Museum Publ. 96. Anthropological Series*, vol. 8, Chicago, 1905.
(5) « Brief Miscellaneous Hopi Papers », *Field Museum of Natural History, Publ. 157. Anthropological Series*, vol. 11, nº 2, Chicago, 1912.

WALKER, A. Raponda, et SILLANS, R. :
Les Plantes utiles du Gabon, Paris, 1961.

WALLIS, W. D. :
« The Canadian Dakota ». *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 41, part 1, New York, 1947.

WARNER, W. Lloyd :
A Black Civilization. Revised edition, New York, 1958.

WATERMAN, T. T. :
« Yurok Geography ». *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 16, nº 5, Berkeley, 1920.

WHITE, C. M. N. :
(1) « Elements in Luvale Beliefs and Rituals ». *The Rhodes-Livingstone Papers*, nº 32, Manchester, 1961.
(2) (J. CHINJAVATA and L. E. MUKWATO.) « Comparative Aspects of Luvale Puberty Ritual ». *African Studies*, Johannesburg, 1958.

WHITE, L. A.
« New Material from Acoma », *in : Bulletin 136, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1943.

WHITING, A. F. :
« Ethnobotany of the Hopi ». *Bulletin* nº *14, Museum of Northern Arizona*, Flagstaff, 1950.

WILLIAMS, M. L. W. :
Schoolcraft's Indian Legends, Michigan U. P., 1956.

WILSON, G. L. :
« Hidatsa Eagle Trapping ». *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 30, part IV, New York, 1928.

WIRZ, P. :
Die Marind-Anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea. I Band, Teil II, 1922.

WITKOWSKI, G. J. :
Histoire des accouchements chez tous les peuples, Paris, 1887.

WOENSDREGT, J. :
« Mythen en Sagen der Berg-Toradja's van Midden-Celebes ». *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, vol. 65, nº 3, Batavia, 1925

WORSLEY, P. :
« Totemism in a Changing Society ». *American Anthropologist*, vol. 57, nº 4, 1955.

WYMAN, L. C. et HARRIS, S. K. :
« Navaho Ethnobotany ». *University of New Mexico, Bulletin nº 366, Anthropological Series*, vol. 3, nº 4, Albuquerque, 1941.

ZAHAN, D. :
Sociétés d'initiation Bambara, Paris-La Haye, 1960.

ZEGWAARD, G. A. :
« Headhunting Practices of the Asmat of Netherlands New Guinea ». *American Anthropologist*, vol. 61, nº 6, 1959.

ZELENINE, D. :
Le culte des idoles en Sibérie. Trad. française, Paris, 1952.

علم الاجتماع السياسي	فيليب برو/ ت. محمد صاصيلا
الممارسة العامة في الخدمة الاجتماعية مع الفرد والأسرة	د. حسين حسن سليمان ود.هشام السيد عبد المجيد ود.منى جمعة البحر
الممارسة العامة في الخدمة الاجتماعية مع الجماعة والمؤسسة والمجتمع	د. حسين حسن سليمان ود. هشام السيد عبد المجيد ود. منى جمعة البحر
السلوك الانساني والبيئة الاجتماعية	د. حسين حسن سليمان
فلسفة الخبرة: جان ديوي نموذجاً	د. محمد الجديدي
التربية والطفولة	د. علي أسعد وطفة ود. خالد الرميضي
الطاقة الخفية والحاسة السادسة	د. شفيق رضوان
التحليل النفسي للولد	فيكتور سميرنوف/ ت. د. خليل أحمد خليل
اتنولوجيا – أنتروبولوجيا	فيليب لابورت وجان بيار فارنييه/د.مصباح الصمد
الاغتصاب: دراسة تاريخية نفسية اجتماعية	د. نهى القاطرجي
علم الاجتماع المدرسي/ بنيوية الظاهرة المدرسية ووظيفتها الاجتماعية	د. علي أسعد وطفة ود. علي جاسم الشهاب
الأديان في علم الاجتماع	جان بول ويليم/ ت.بسمة بدران
علم اجتماع الثنائي	ج.د. كوفمان/ ت. بسمة بدران
الجهل الجديد ومشكلة الثقافة	توماس دوكونان/ت. م.القاضي
المدارس ونظام التعليم في بلاد الشام في العصر المملوكي	د. أحمد خالد جيدة
سيكولوجية النمو عند الطفل والمراهق	د. توما الخوري
المنهج المقارن مع دراسات تطبيقية	د. عاطف علبي
مناهج التفكير وقواعد البحث	د. محمد شيا

السياسة عند أرسطو	د. جورج كتورة
الشجاعة من أجل الوجود	بول تيليش/ ت. مجاهد
الليبرالية المعاصرة	موريس فلامان/ت. تمام الساحلي
الأهواء	جيروم انطوان ريمي/ت.س.حداد
الخيال الرمزي	جيلبير دوران/ ت. علي المصري
الانتروبولوجيا رموزها أساطيرها أنساقها	جيلبير دوران/ت. مصباح الصمد
الأنتروبولوجيا السياسية	جورج بالانديه/ت.علي المصري
الأنتروبولوجيا والاستعمار	جيرار لكلرك/ د. جورج كتورة
الاتصال الفعال في العلاقات الانسانية والإدارة	د. مصطفى حجازي
أديان ما قبل التاريخ	أندريه لوروا غوران/ د.س.حرب
الجماعة – السلطة – الاتصال	كلود ليفيك/ ت.د. نظير الجاهل
العرق والتاريخ	كلود ليفي شتراوس/ت.س.حداد
تاريخ الاتنولوجيا	روبرت لووي/ت.د.نظير الجاهل
التخطيط التربوي	د. أحمد علي الحاج محمد
استيعاب النصوص وتأليفها	أندريه جاك دي شين/هـ.اللمع
مدخل الى علم الاجتماع السياسي	جاندرو وكورفوازييه ت.د. إسماعيل غزال
علم اجتماع السياسة	موريس ودوفرجيه ت.سليم حداد
اليونسكو والصراع الدولي حول الإعلام والثقافة	د. اسكندر الديك
تكون الأهواء في الحياة الاجتماعية	جان دوفينو/ ت. منصور القاضي
الطفولة المبكرة والجديد في رياض الأطفال	د. ملكة أبيض
أنتروبولوجيا الجسد والحداثة	دافيد لوبروتون/ت.محمد صاصيلا
دراسات تطبيقية في البحث الاجتماعي	شامبانيه، لونوار، ميرليه، بينتو ت. د. محمد عرب صاصيلا
أديان العرب قبل الاسلام	الأب جرجس داوود

الموت أو أيديولوجيا الارهاب الفدائي	سميرة بن عمو
معجم الخرافات والمعتقدات الشعبية في أوروبا	أحمد الطبال
الهجرة الريفية الحضرية إلى مدينة جدة	نور محمد أبوبكر باقادر العمودي
العرب وإيران	دوروتيا كرافولسكي
الإسلام من وجهة نظر علم الاناسة	أبو بكر باقادر
زعزعة الأساسات	بول تيليش/ ت. مجاهد عبد المنعم
التنمية في الفكر الاسلامي	د. إبراهيم العسل
مقاربة نفس - اجتماعية للمجال السكني	د. رجاء مكي
نقد المعرفة في علم الاجتماع	جيوفاني بوزونو/ت.محمدصاصيلا
علم النفس الاجتماعي	د. شفيق رضوان
الشخصية، مفهومها سلوكها وعلاقتها بالتعلم	د. توما الخوري
الأسس النظرية والأساليب التطبيقية لعلم الاجتماع	د. إبراهيم العسل
الفساد والسلطة	د. قصي الحسين
موضع الفوضى	ريمون بودون/ت.منصور القاضي
بنية السيرة الشعبية وخطابها الملحمي في عصر المماليك	د. طلال حرب
أولية النص - نظرات في النقد والقصة والأسطورة	د. طلال حرب
فرينه وعلم التربية	ليليان موري/ ت.رينا شربل
الأسطورة عند العرب في عصر الجاهلية	د. حسين الحاج حسن
الفكر السياسي وأساطير الشرق الأدنى القديم	د. عمر عبد الحي
أخطار البيئة والنظام الدولي	د. عامر محمود طراف

1984/2/171



الفكر البرّي

لحظة مضيئة من لحظات الفكر هي تلك التي يعبر عنها شتراوس في "الفكر البرّي"، فهي تكشف جذور الأرق الذي لا يفارق الحداثة المحلية.

فهنا، في مرآة الطوائف والقبائل والدعوة إلى انغلاق البشر، ينتقد الإسلام ويصبح مماثلاً للغرب، فبين انفتاح الإسلام وانغلاق القبائل والطوائف يختار الفكر الحديث "البدائية" "الأصيلة"، والتنابذ "المتوازن"، ثم انه يرى الخلاص في الأفق الغربي فيرى الاسلام "طوائف" فينحاز إلى الديمقراطية هذا "الطلسم" الجديد... أما فكر الغرب، طوطم العالم الكلي، فلم يزل يبحث عن التوحد مع "الآخر" بعد أن جعله آخراً ليخفي العدم الذي يفكك الذات...

فللعبة "الأسماء" مراياها وللعودة إلى النفس لا بد من تحطيم الصنم!

من مقدمة المترجم

ISBN 987-9953-463-56-8

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع